شرح الحلقة الثالثة

الدليل الشرعي

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّه

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الأوّل من القسم الأوّل

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

يعدّ هذا البحث جزءاً من الدروس التي ألقيتها في شرح كتاب الحلقة الثالثة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره، وقد حاول تلميذنا العزيز العلاّمة الحجة الشيخ حيدر اليعقوبي أن يعدّها و يخرجها بصيغة كتاب.

وبعد ملاحظة ما قرّره وجدت أنها تستوعب جميع التفاصيل التي عرضت لها بدقة وعمق وحُسن بيان، ومن ثمَّ فهي تعبّر عن جهد فكري وعلمي للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإني إذ أشكر له هذا الجهد المبارك، أدعو الله العلي القدير أن يوفقه لمواصلة هذا الشوط الذي افتتحه بكتابة هذا البحث، وأن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدّم، إنّه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري
٢٧ رمضان ١٤٣١ للهجرة

الإهداء

إن كانت هذه المحاولة ترقى إلى سُلَّم الإهداء ...

وتستحقّ أن تكون هدية تقبّل أيدي العظماء ...

فإني أهديها إلى من كان وما زال كوكباً ...

دُرّياً يُضيء دروب الأدلاء ...

أعني شهيد العلماء وعالم الشهداء ...

(آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره)

الخصائص العامّة
لفكر الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ

١. الإبداع في مجال نظرية المعرفة

من السمات البارزة التي تميّزت بها مدرسة السيد الصدر إبداعاته الأساسية في مجال المعرفة الإنسانية، ونعني بها «تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأوّلية للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشرية، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكوّنت حياته العقلية بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟»[١].

والمتتبّع للأبحاث الأصولية يعلم جيّداً بأنّ الأصوليين وإن لم يعنونوا البحث عن نظرية المعرفة تحت عنوان مستقلّ إلاّ أنّ البحث الأصولي امتدّ إلى هذا المجال الأساسي بشكل عميق وواسع، ومن أهمّ مظاهر ذلك البحث هو ما نجده في «الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين، الذي كان ولا يزال يتمخّض عن أفكار جديدة في هذا الحقل»[٢].

يقول الأستاذ الشهيد عن تاريخ هذا الصراع: «وقد مُني علم الأصول بعد

---

(١) فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة العاشرة، دار الكتاب الإسلامي، قم: ص٥٧.

(٢) المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر، مطبوعات مكتبة النجاح ، طهران، الطبعة الثانية: ص٩٦.

صاحب المعالم بصدمة عارضت نموّه وعرّضته لحملة شديدة، وذلك نتيجة لظهور حركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترابادي – المتوفى سنة ١٠٢١هـ – واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصّة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر»(١).

«وقد قُدّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدّد الكبير محمّد باقر البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦هـ، وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول، حتّى تضاءل الاتجاه الأخباري ومني بالهزيمة. وقد قامت هذه المدرسة إلى صفّ ذلك بتنمية الفكر العلمي، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتّى أنّ بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول»(٢).

وقد تعرّض الأستاذ الشهيد «ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الأرسطي ونقده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملَها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية ، فأخرجها بأروع صياغة باسم كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء»(٣).

---

(١) المعالم الجديدة، مصدر سابق: ص٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٨٥.

(٣) مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري: ج١، ص٦٣.

وهذا ما أكّده السيد الصدر في تقريرات بحثه حيث قال في معرض حديثه عن الصراع المذكور آنفاً: «إنّ طريقة تولّد المعارف البشرية - حسبما يصوّرها المنطق الصوري - أنّ الفكر يسير دائماً من معارف أوّلية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس، التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأيّ خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادّة القياس؛ فإن كانت المادة أوّلية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها، وإن كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس، فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى خطأ يكون في الصورة؛ لأنّ المعارف الأوّلية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الأوّلية في الفكر البشري بمدركات العقل الأوّل، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني.

إلاّ أنّ هذا التصوّر أساساً غير صحيح، على ما شرحناه مفصّلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء؛ فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة»[1].

ولكي يتّضح الدور المهمّ الذي قام به السيّد الشهيد في بناء المعرفة الإنسانية، لا بأس بالإشارة - ولو إجمالاً - إلى ما كان عليه المنطق الأرسطي؛ لبيان كيفية توالد المعرفة الإنسانية، وما انتهى إليه السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، السيد محمود الهاشمي، ج١، الحجج والأمارات: ص١٣٠.

نعلم جميعاً أنّ الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيين:

«أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكلّ من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاصّ وطريقه المتميّز.

ونريد بالاستنباط: كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال. ففي كلّ دليل استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها، فيقال مثلا: محمّد إنسان، وكلّ إنسان يموت، فمحمّد يموت. ويقال أيضاً: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق، والصامت يموت والناطق يموت، فالحيوان يموت.

ففي قولنا الأول استنتجنا أنّ محمّداً يموت بطريقة استنباطية، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنّها تخصّ فرداً من الإنسان وهو محمّد، بينما المقدّمة القائلة: (كلّ إنسان يموت) تشمل الأفراد جميعاً. وبذلك يتّخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ فهو يسير من الكلّي إلى الفرد ومن المبدأ العامّ إلى التطبيقات الخاصّة. ويطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم القياس، ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي.

وفي قولنا الثاني استنتجنا أنّ الحيوان – أيّ حيوان – يموت بطريقة استنباطية أيضاً، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها القائلة: (الصامت يموت والناطق يموت) لأنّ الصامت والناطق هما كلّ الحيوان بموجب المقدّمة الأخرى القائلة: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق.

ونريد بالاستقراء: كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال، فيقال مثلاً، هذه القطعة من الحديد تتمدّد

بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات ؛ لأنّ المقدّمات لم تتناول إلاّ كميّة محدودة من قطع الحديد ثلاث قطع أو أربع قطع... أو ملايين، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد وحكمت بأنه يتمدّد بالحرارة، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدّمات ولم يجر عليها الفحص. ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي (وفق الطريقة القياسية) من العامّ إلى الخاصّ عادة، يسير الدليل الاستقرائي - خلافاً لذلك - من الخاصّ إلى العامّ.

ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي: هب أنّ المقدّمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي صحيحة حقّاً، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتخذ تلك المقدّمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟ وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها.

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدّماتها - دائماً - على مبدأ عدم التناقض، ويستمدّ مبرّره المنطقي من هذا المبدأ، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها - كما تقدّم - فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات؛ لأن افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات.

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية ، وأن الانتقال فيه من المقدّمات إلى النتيجة ضروريّ على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأمّا في حالات الاستقراء فإنّ الدليل الاستقرائي يقفز من الخاصّ إلى العامّ؛ لأنّ النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، فهو يقرّر في المقدّمات أن كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجة عامة وهي (أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة).

وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً. فبالإمكان أن نفترض أنّ تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمدّدت بالحرارة فعلاً ونفترض في نفس الوقت أنّ التعميم الاستقرائي القائل (إنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة) خطأ، دون أن نقع في تناقض منطقي، لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأوّل.

وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي، ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض، وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي فإنّه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي»(١).

وبناءً على ذلك يتّضح لماذا آمن المنطق الأرسطي بأنّ الاستدلال القياسي إذا كانت مقدّماته -مادّة وصورة- يقينيّة يفيد اليقين، بخلافه في الدليل الاستقرائي.

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**؛ دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان: ص٥ ـ ٧.

وتظهر أهمّية الدليل الاستقرائي من جهة أن جميع العلوم الطبيعية من فيزيائية وطبّية وفلكية ونحوها؛ كلّها تعتمد الملاحظة والتجربة للانتهاء إلى التعميمات التي تصل إليها.

ومن هنا حاول المنطق الأرسطي إرجاع الدليل الاستقرائي (الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ) إلى الدليل القياسي (الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ) وذلك تخلّصاً من تلك الثغرة التي يتركّب منها تكوينه المنطقي.

توضيحه: «الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي، ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال، فيقرّر أنّ ظاهرة (أ) وظاهرة (ب) قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة فإحداهما سبب للأخرى؛ لأنّ الاتّفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، ويستنتج من ذلك أن (أ) سبب لـ (ب).

وهذا استدلال قياسي بطبيعته، لأنّه يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ. وإذا ثبت باستدلال قياسي يسير من العامّ إلى الخاصّ أن بين الحرارة وتمدّد الحديد رابطة سببية، استطعنا أن نؤكّد أنّ الحديد يتمدّد كلّما تعرّض للحرارة لأنّ المسبَّب يوجد كلّما وُجد سببه.

وفي هذا الضوء يتّضح أن الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً. فهو في الحقيقة دليل قياسي يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس دليلاً استقرائياً يسير من الخاصّ إلى العامّ.

ويسمّي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي – بما يستبطن من قياس – تجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة – أي من القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطي – ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً

للاستقراء الناقص الذي يمثّل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أنّ الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأمّا التجربة فهي تتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقلي مسبق يتكوّن منهما معاً قياس منطقي كامل»[١].

وهكذا نعرف لماذا يقول المنطق الأرسطي تارة: إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد علماً، ويقول أخرى: إنّ التجربة تفيد العلم، بل تجعل المجرّبات من اليقينيات التي يقوم عليها صرح المنطق الأرسطي، حيث إنّه يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم تلك الحالة التي نشاهدها من خلال إجراء التجربة على بعض الظواهر الطبيعية من دون أن يضاف إليها أيّ مبدأ عقلي مسبق يكون كبرى عملية الاستدلال، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الظواهر الطبيعية إذا أمكن تطبيق المبدأ العقلي القائل إنّ الصدفة والاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً؛ ليتألّف من الاستقراء الناقص وذلك المبدأ العقلي قياس منطقي كامل يبرهن على التعميم الذي نريد الوصول إليه.

يقول المحقّق الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات «المجرّبات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكرّرة، والثاني القياس الخفيّ»[٢].

إذاً النقطة المركزية في المنطق الأرسطي هو أنّ الاستقراء الناقص - لكي يفيد علماً- لابدّ أن يستبطن قياساً خفيّاً، فيكون الاستقراء صغرى القياس، والقضية القائلة: (إنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية) كبرى القياس. هذا أوّلاً.

وثانياً : إنّ هذه الكبرى إنّما يؤمن بها المنطق الأرسطي كقضية قبلية «أي إنه

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا: ج١، ص٢١٧.

مدرك للعقل بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة لأنّه إذا كان مستخلصاً من الاستقراء والتجربة فلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضرورياً للتعميمات الاستقرائية، إذ يصبح هو بنفسه واحداً من تلك التعميمات الاستقرائية، فيتوجّب على المنطق الأرسطي - وهو يحاول أن يتّخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً - أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلّة عن الاستقراء والتجربة»[١].

وهنا تكمن نقطة الخلاف الجوهرية بين المنطق الأرسطي وبين ما أسماه الأستاذ الشهيد بالمنطق الذاتي[٢] الذي وضع قواعده في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» حيث يرى «أنّ المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية بل هو - إذا قبلناه - ليس على أفضل تقدير إلا نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبية فيها على خطّ طويل، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطىً استقرائياً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي، بل يتوجّب عندئذ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضية كلّية وتعميم استقرائي دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها»[٣].

وبكلمة واضحة: إنّ الأستاذ الشهيد يعتقد أننا يمكن أن ننتهي إلى النتائج الكلّية من خلال نفس الاستقراء الناقص وذلك من خلال المنطق الذاتي، بلا حاجة إلى ما تكلّفه المنطق العقلي في الاتجاه الأرسطي من إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ، إلى الدليل القياسي الذي يسير من

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص٤٥.

(٢) يقول‏‏: «ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يختلف عن كلّ من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثّلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي». المصدر السابق: ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ص٤٦.

العامّ إلى الخاصّ. يقول بهذا الصدد: «ويكفي هنا أن نسجّل رأينا هذا دون أن ندخل في تفاصيله، تاركين ذلك إلى القسم الثالث من هذا الكتاب، حيث نستعرض - بشمول وعمق - النظرية التي يتبنّاها هذا الكتاب في تفسير الدليل الاستقرائي، والتي تؤكّد أن الاستقراء يؤدّي إلى التعميم بدون حاجة إلى أي مصادرات قبلية، وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية أنّ المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه كما نثبت أيّ تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي»(١).

هذه هي خلاصة المحاولة التي قام بها الأستاذ الشهيد في هذه «الدراسة الشاملة للكشف عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدّم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث»(٢).

وممّا تقدّم اتّضح أنّ السيد الصدر لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمّته كما قد يُتوهّم، وإنّما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشرية، وهذا ما يصرّح به في مواضع متعدّدة.

قال في مباحث الأصول: «والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال: إنّ العقل العملي ينقسم إلى قسمين، عقل أوّل وعقل ثان، كما قسّموا العقل النظري إلى قسمين، بديهي أوّلي، وبرهاني ثانوي، ونحن أضفنا إليهما الإدراك بحساب الاحتمالات(٣).

---

(١) الأسس المنطقية، مصدر سابق: ص٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص٥٠٧.

(٣) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٥٤٦.

وقال في الأسس المنطقية في تفسير نمو المعرفة: «إنّ المعارف القبلية الأوّلية كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأوّل للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتّى يتكامل البناء؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتي اختلافاً أساسياً. فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلاّ بطريقة واحدة لنموّ المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي، ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»[1].

وأمّا المعطيات الأساسية التي تحقّقت من خلال هذه الدراسة فهي:

أ: على مستوى الأصول العقائدية

يقول السيّد الصدر: «إنّ هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهمّية من الناحية العقائدية وهي الهدف الحقيقي الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم من طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال - كأيّ استدلال علمي آخر - استقرائيّ بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين - فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلمي ككلّ، وإمّا أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص١٣٤.

القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

وهكذا نبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن – من وجهة النظر المنطقية للاستقراء – الفصل بينهما»[1].

ومن هنا نجد أن الأستاذ الشهيد حاول في مقدّمة كتابه «الفتاوى الواضحة» تأسيس أصول العقائد من خلال نظرية الاحتمال التي انتهى إليها، فنراه يقول بصدد إثبات الصانع الحكيم المدبّر لهذا العالم: «وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه، يتمثّل في كلّ منهما معطيات الحسّ والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً، واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك. والنمط الأوّل نطلق عليه اسم الدليل العلمي (الاستقرائي). والنمط الثاني نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي»، ومقصوده من الدليل العلمي هو «كلّ دليل يعتمد الحسّ والتجربة ويتّبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»[2].

وأمّا فيما يرتبط بنبوّة الرسول الأعظمﷺ فيقول: «كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك نثبت نبوّة محمّد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»[3].

ب: على مستوى علم الأصول

وكذلك الحال عندما نأتي إلى الأبحاث الأصولية، نجد أنّ من السمات

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص٥٠٧.

(٢) الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة: ص١٧.

(٣) المصدر نفسه: ص٦١.

الواضحة في مدرسة الشهيد الصدر الاعتماد في كثير من أسسها على نظرية الاحتمال، ومن الأمثلة البارزة على ذلك أنّه أقام صرح أكثر الأبحاث المرتبطة بالحجج والأمارات والأصول العملية على أساس حساب الاحتمالات، كالسيرة والظهور والتواتر والإجماع ونحوها.

يقول السيد الشهيد: «بعد أن تكلّمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعي نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين: أحدهما وسائل الإثبات الوجداني، والآخر وسائل الإثبات التعبّدي.

والمقصود بالإثبات الوجداني اليقين، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلّها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال كالتواتر والإجماع ونحوهما...»[١].

وتأسيساً على ذلك نحاول هنا ذكر بعض الأمثلة لبيان الفرق بين المنهج المعروف لتحقيق تلك المسائل والمنهج الذي أسّسه السيّد الصدر، وهي: التواتر، والإجماع، والشهرة.

١- التواتر

ينقسم الخبر إلى خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي أو الاطمئنان، وخبر غير علمي. والأوّل أوضح مصاديقه الخبر المتواتر. وقد عُرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة في المنطق الأرسطي بأنّها «اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية» وعندما ندقّق في هذا التعريف نجد أنّه ينحلّ إلى صغرى وكبرى. أمّا الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضيّة معيّنة. وأمّا الكبرى فحكم العقل الأوّلي بأن

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول، تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، الطبعة الثانية: ص١٩٤.

كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبضمّ إحداهما إلى الأخرى يستنتج على طريقة القياس حقانيّة القضية المتواترة وصدقها، والقضية الأولى - وهي الصغرى - خارجية، والثانية عقلية أوّلية وليست مستمدّة من الخارج والتجربة.

ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الستّ الأوّلية في كتاب البرهان؛ لأنّ كبراها عقلية أوّلية، وإلاّ فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث، وهي ما تكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدّمات وليست أكبر منها، في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصّلة فيه أكبر من المقدّمات. وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية، والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست؛ لأنّ الكبرى القائلة (إنّ الصدفة لا تكون دائمية) مضمرة فيها.

«وقد رفض الأستاذ الشهيد ﷺ في منطق الاستقراء كلّ هذه الكلمات ، فلا توجد هناك كبريات عقلية أوّلية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب، أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أوّلية قبلية يؤمن بها العقل، وإنّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء والمشاهدة أي إنّها قضايا غير أوّلية، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي، ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها، لكنّا نحتمل عقلاً تكرّر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير. وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج ، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين - كما يدّعي المنطق الأرسطي - إذن فهذه قضايا تجريبية بنفسها، غاية الأمر أكبر من القضايا التجريبية الخاصّة في كلّ مورد مورد، فتكون محكومة للقوانين المنطقية

التي تحكم على التجربة والاستقراء، وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أوّلاً؛ ثمّ قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً»[١].

«وإذا دققنا النظر وجدنا أن الكبرى التي تعتمد عليها القضايا المتواترة مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية، لأن كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية دعته إلى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين يعني افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الاخفاء اقترنت – صدفة – بمصلحة المخبر الثاني في الاخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا – صدفة – بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم، فهذا يعني أيضاً تكرّر الصدفة مرّات كثيرة.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدّمتين المشار إليهما، واعتقد بأن القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدّماتها.

ولكن الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما، ومن المحتمل بطلانها – أي القرينة – لإمكان افتراض وجود علّة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران تعدّدت القرائن الاحتمالية، وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٢٧، بتصرف.

(٢) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١، ص١٩٩.

وهنا قد يقال: إنّ تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفراً، وهذا ما صرّح به السيد الصدر، فكيف يصل الإنسان إلى اليقين مع وجود احتمال النقيض ولو بنحو الكسر الضئيل؟

وقد أجاب السيد الصدر عن ذلك بأنّ هناك مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي، ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها، ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي:

«كلّما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور - نتيجة لذلك - على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل - ضمن شروط معيّنة - إلى يقين. فكأن المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة إلى يقين، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه ، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة ، إلاّ في حالات الانحراف الفكري»(١).

ومنه يتضح وجه زوال ذلك الكسر الضئيل والانتقال إلى اليقين.

إلى هنا اتضح أنّ القضية المتواترة والتجريبية لا تستند إلى قضايا قبلية أولية - كما يعتقد المنطق الأرسطي - وإنّما هي قضايا غير أوّلية، وقد برهن الأستاذ

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٦٨.

الشهيد على هذه الدعوى ببراهين عديدة نقتصر هنا على واحد منها هو: «نجد أن حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها، فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية أسرع. وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معينة، إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية، حصل اليقين بسببها بصورة أسرع، وكذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعدّدة في مصبّ واحد، وليس مشتقاً من قضية عقلية أولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق»[1].

وإلاّ لو كانت هذه القضايا كما يدّعيه المنطق الأرسطي لما كان هناك أيّ تأثير لزيادة عدد المخبرين وقلّتهم أو وثاقتهم وعدم ذلك، كما لا نجد ذلك في القضايا العقلية الأوّلية - كقضية اجتماع النقيضين ممتنع - فانها لا تزداد رسوخاً كلما ازدادت الأمثلة والمصاديق لها.

ويترتّب على هذا الفارق المنهجي بين التفسيرين للقضية المتواترة وغيرها، أنّه على المنهج الموروث في المنطق الأرسطي يستحيل الانفكاك - عقلاً - بين القضية المتواترة وصدقها، فالملازمة بينهما عقلية كالملازمة الموجودة بين الزوجية والأربعة، وهذا بخلافه في المنهج الاستقرائي فإنّه لا ملازمة عقلية بين القضية المتواترة وصدقها، ومن ثم فيمكن عقلاً الانفكاك بينهما وإن لم يقع ذلك خارجاً كما يقوله هذا الاتجاه، وذلك لأن «كلّ خبر خبر في القضية المتواترة يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية، فلا ملازمة عقلية كما بُرهن على ذلك

---

(١) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١ ص٢٠١.

في كتاب الأسس المنطقية، وإنّما الاستكشاف مبني على أسس الدليل الاستقرائي المبتني على أساس حساب الاحتمالات»[١].

قال السيد الصدر: «والصحيح أنه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية المتواترة، وهذا لا ينفي أننا نعلم بالقضية القائلة (كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة) لأن العلم بأن المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنه لا يمكن أن ينفك عنه، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً»[٢].

٢ - الإجماع

قُسم الإجماع في كلمات الأصوليين إلى أقسام: منها المحصّل والمنقول. ومنها البسيط والمركّب.

ومقصودهم من التقسيم الأوّل:

أ - الإجماع المحصّل: هو الذي يحصّل الفقيه العلم به عن طريق الحسّ والتتبّع، لا عن طريق النقل والسماع.

ب - الإجماع المنقول: وهو نقل الإجماع المحصّل مروياً إلى الآخرين بلسان فقيه أو أكثر، فإذا نقله إلى الآخرين الذين لم يحصّلوه كان الإجماع منقولاً بالنسبة إليهم بخبر الواحد»[٣].

ويقسم الإجماع إلى بسيط ومركب:

أ - الإجماع البسيط: هو الاتفاق على رأي معيّن في المسألة.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٩.

(٢) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١، ص٢١٢.

(٣) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية، انتشارات ذو الفقار، قم ـ ايران، الطبعة الثانية: ص٢٢٧.

ب - الإجماع المركّب: هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب»[(١)].

والحديث هنا إنّما هو عن الإجماع المحصّل البسيط.

فنقول: اختلفت كلمات الأصوليين حول حجّية مثل هذا الإجماع على مسالك متعدّدة:

المسلك الأوّل: هو المنسوب إلى بعض الأقدمين من أصحابنا؛ ومن جملتهم الشيخ الطوسي، ويبتني على أساس قاعدة اللطف، ومؤدّى هذا المسلك هو حكم العقل بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ.

المسلك الثاني: هو قيام دليل شرعي على حجّية الاجتماع ولزوم التعبّد بمفاده كما قام على حجّية خبر الثقة والتعبّد بمفاده. وبناءً على هذا المسلك فحجّية الإجماع من باب الأمارات الظنية التي قد تخالف الواقع.

المسلك الثالث: هو الذي يقوم على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع، كما في الحديث المدّعى «لا تجتمع أمّتي على خطأ» ونحوه. وبناءً على هذا الوجه فالإجماع كاشف عن الحكم الواقعي.

المسلك الرابع: هو إثبات حجّية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري. وبيانه: «أن الأصوليين قسّموا الملازمة - كما نلاحظ في الكفاية وغيرها - إلى ثلاثة أقسام، ثم بحثوا عن تحقّق أيّ واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم، وللثالثة بين الخبر المستفيض وصدقه»[(٢)].

---

(١) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١، ص٢١٩.

(٢) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١، ص٢١١.

هذه هي أهمّ المسالك الموجودة في حجّية الإجماع، إلاّ أن السيد الشهيد رفض جميع هذه الوجوه والاستدلالات وآمن بحجية الإجماع – في موارد الحجّية – على أساس آخر، وتقوم تلك الفكرة في تفسير كشف الإجماع على أساس حساب الاحتمالات، وذلك من خلال «أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحوّل بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف»(١).

فهنا وإن كان احتمال الخطأ في فتوى كلّ فقيه وارداً «إلاّ أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين، وإجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض، نصل إلى مرتبة القطع والاطمئنان على أقلّ تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجّة على كلّ حال».

ومنه يتضح «أن روح الكاشفية وملاكها في كلّ من التواتر والإجماع وإن كان واحداً إلاّ أن هناك نقاط ضعف عديدة في الإجماع توجب بطء حصول اليقين منه، بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجودة في التواتر»(٢).

وبالالتفات إلى ما تقدّم «يتبيّن ما معنى ما استقرّ عليه رأي المتأخّرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أنّ الإجماع بالملازمة الاتفاقية يكشف عن قول المعصوم، فإنّ هذا مدركه الفني ما ذكرناه من أنّ كاشفية الإجماع إنّما هي بنكتة حساب الاحتمالات، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامة وخاصّة متعدّدة، ولهذا

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص٢١٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٩.

تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها. كما أنه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يُقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالإجماع، إذ قلّما يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قد يناقش الإجماع في مسألة وقد لا يناقش في أخرى»[1].

ومما تقدّم في بحث الإجماع يتّضح الكلام في حجية الشهرة، وأنها أيضاً قائمة على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على أساسها، إلاّ أنّ جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الإجماع، لسببين:

الأوّل: قصور كمية الأقوال والفتاوى؛ لأنّ المفروض عدم اتفاق كلّ العلماء.

الثاني: معارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة، فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوى المشهور. ولهذا يكون الغالب عدم إنتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجّة غالباً»[2].

هذه هي بعض الآثار التي تركتها نظرية حساب الاحتمالات على المستوى الأصولي، ونكتفي بهذا القدر آملين أن نوفّق لاستيعاب تلك المعطيات في دراسة أدقّ وأوسع وأشمل.

والحاصل أنّ النتيجة المهمّة التي تؤخذ من هذه السمة البارزة في ملامح هذه المدرسة هي أنّ للمنهج دوراً فاعلاً وأساسياً في بناء المعارف العقائدية والبحوث الأصولية والفقهية، بمعنى أن الذين يحاولون أن يكتبوا ويحققوا في هذه الأبعاد المختلفة، عليهم أن يبيّنوا المنهج الذي يتّبعونه في تنقيح تلك المسائل، وذلك لأن

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣١١.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٣٢١.

المناهج المتّبعة مختلفة ومتعددة، فهناك المنهج العقلي بقسميه القياسي والاستقرائي، والمنهج النقلي، والمنهج الكشفي، وغيرها، ومن الواضح أن تطبيق أيّ منهج من هذه المناهج في عملية الاستنباط له آثار ومعطيات تختلف فيما لو طُبّق منهج آخر.

ومما يؤسف له أننا لا نجد ذلك واضحاً في كثير من الكتابات المعاصرة، التي حاولت الانفتاح على مثل هذه الأبحاث، خصوصاً العقائدية منها وأعطت وجهات نظر فيها، بل على العكس من ذلك نجد خلطاً واضحاً في المناهج المتبعة، ممّا يجعل التعامل مع مثل هذه الكتابات أمراً ليس سهلاً.

٢: تجذير المسائل

من المقولات الأساسية في فكر السيد الصدر، خصوصاً على مستوى تحقيقاته في علم الأصول: القيام بالبحث عن الجذور الأساسية التي انحدرت منها مسائل هذا العلم. وهذا ما يؤكّده في كتاباته المختلفة، حيث يعتقد أن هناك مصادر متعددة كانت تلهم الفكر الأصولي، وتمدّه بالجديد من النظريات. فمن تلك المصادر:

أولا: علم الكلام

«فقد لعب دوراً مهمّاً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، خاصّة في العصر الأوّل والثاني، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامّة لعلماء المسلمين، حين بدأ علم الأصول يشقّ طريقه إلى الظهور فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه»[١].

ويمكن ذكر أمثلة لهذا الاستلهام والتي كان لها دور كبير ومؤثّر في تحقيق المسائل الأصولية المختلفة، منها:

---

(١) المعالم الجديدة، مصدر سابق: ص٩٢.

• قاعدة الحسن والقبح العقليين.

• قاعدة أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.

• قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهكذا غيرها من القواعد الكلامية التي استفيد منها في تنقيح وتحقيق البحوث الأصولية.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض تلك القواعد التي كانت لها آثار واسعة وعميقة على الفكر الأصولي مثل: **قاعدة قبح العقاب بلا بيان.**

فإنّ «المعروف بين محقّقي العصر الثالث عدم الخلاف في حكم العقل بالبراءة، وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك أنهم يدّعون البداهة في حكم العقل بقبح العقاب من المولى للعبد على تكليف غير مبيّن. وهذه القاعدة التي فُرضت أصلاً موضوعياً مع قاعدة أخرى تضايفها وهي (حسن العقاب مع البيان) هما الركنان الأساسيان اللذان قام عليهما الفكر الأصولي الحديث، الذي وضع أسسه الوحيد البهبهانيّ في مباحث الأدلّة العقلية، وهي القطع والظنّ والشك. فإنّهم بعد أن فرضوا أنّ العقل يحكم بقبح العقاب من قبل المولى بلا بيان، وأنّ العقل يحكم بكون البيان هو المصحح لحسن العقاب، استنتجوا من ذلك أنّ الحجّية والمنجّزية هي من الشؤون الذاتية للقطع، ثمّ تكلّموا فيما إذا كان من الذاتيات بمعنى لوازم الوجود كالحرارة بالنسبة إلى النار، أو لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة ، وكون عدم المنجزية من ذاتيات اللابيان وعدم القطع؟ ومن هنا التزموا بأنّ الظنّ حيث إنّه ليس بياناً - لملائمته مع احتمال الخلاف - يستحيل أن يكون حجّة بذاته. نعم يمكن أن يكون حجّة بجعل جاعل، وإلاّ لو كان حجّة بنفسه يلزم تخصيص قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وهو غير معقول؛ لأنّه تخصيص في القانون العقلي. ومن جهة أخرى فإن حصول

غير الذاتي بلا سببب غير ممكن أيضاً لأنّ المنجزية ليست ذاتية لغير العلم، وتفرّع على ذلك في تفكيرهم الأصولي أنّ الامارات مع أنها ليست إلاّ ظنوناً كخبر الثقة والظواهر ونحوهما، كيف يمكن أن تكون منجزة للواقع مع أن اللابيان ثابت وإلاّ يلزم التخصيص في القانون العقلي أو ثبوت غير الذاتي بلا سبب، وكلاهما محال؟ ومن هنا التزموا بأن الأمارات والمنجزات الشرعية قد جُعلت فيها البيانية، فنشأت مباني جعل الطريقية والكاشفية بعرضها العريض، والذي وصل أوج تحقيقه على يد الميرزا النائيني وغيره من المحققين، كلّ ذلك لأجل أن يقولوا بأن منجزية الأمارة تكون من باب رفع موضوع القانون العقلي تخصصاً لا تخصيصاً، لأنّ المولى جعل الأمارة كاشفاً تامّاً تعبّداً، فلم يبق محذور في منجزية الواقع بها، لأننا خرجنا من دائرة قبح العقاب بلا بيان ودخلنا في دائرة حسن العقاب مع البيان أي في دائرة حجية القطع؛ لأنّ المفروض أن الأمارة قطع بالتعبد الشرعي.

وتفرع على هذه الأصول والمباني ما ذكر في محلّه، من تخيّل أنّ الفرق بين الأمارات والأصول العملية إنّما هو في اللسان ومقام الإثبات، وكذلك مباني الحكومة وغيرها من النتائج التي نجدها في القسم الثاني من علم الأصول. كلّ هذه النظريات منبعها وأصلها الموضوعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلاّ أن هذا المنهج في مقام تحقيق واستكشاف حال البيان واللابيان لم يرتضه الأستاذ الشهيد من أساسه وذلك «لأن روح هاتين القاعدتين يرجع إلى شيء آخر وهو ما فرضه المشهور مفروغاً عنه وتكلّموا هنا في التنجيز وعدمه، وكأنّهم تصوّروا أن هناك بابين لا علاقة لأحدهما بالآخر.

الأوّل: مولوية المولى وحقّ الطاعة له، فهذا أمر واقعي لا نزاع فيه وهو حقيقة غير مشككة ومحدّدة لا تقبل الزيادة والنقصان.

الثاني: باب الحجّية والمنجزية، وهذا مرتبط بالبيان والقطع وعدمهما، ورتّبوا على ذلك هاتين القاعدتين، ووقَعوا في ما وقَعوا فيه.

إلاّ أن هذا المنهج غير صحيح ويجب أن يتغيّر من أساسه؛ لأنّ روح البحث في القاعدتين يرجع إلى تلك المولوية التي فرضوها أمراً ثابتاً، بل لابدّ من القول: إنّ هذه المولوية هي أمر قابل للتشكيك والزيادة والنقصان في حدودها، لأن المنجزية وعدمها وقبح العقاب وعدمه إنّما يدوران مدار حقّ الطاعة للمولى.

إذن ففي الرتبة السابقة على حجّية القطع إمّا أن نفرض أننا نتكلّم في القطع بأحكام المولى، وإما أن نفرض أننا نتكلّم بأحكام إنسان ليس بمولى، ونريد بالقطع تثبيت مولويته وحقّه. ومن الواضح أنّ مجرّد القطع بصدور تكليف من مثل هذا الإنسان لا يجعله مولى، ولا يحقّق حقّ الطاعة له على شخص آخر، وإنّما الكلام على الفرض الأوّل، فحينئذ لابدّ من ملاحظة تلك المولوية الثابتة في الدرجة السابقة المعترف بها قبل الدخول في بحث حجية القطع سعةً وضيقاً؛ لأنّ جوهر المولوية ودائرتها سعة وضيقاً يدور مدار حقّ الطاعة.

وهنا لابد من أن يعلم أنّ البحث في أصل المولوية وهل هي ثابتة أم لا، هو من وظائف علم الكلام، وإنّما البحث الأصولي ينحصر في بيان سعة دائرة حقّ المولوية وضيقها بعد الفراغ عن ثبوتها لله سبحانه وتعالى، ومن هنا يتضح أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترتبط صحّةً وفساداً بسعة تلك الدائرة وضيقها. فإذا قيل بأنّ دائرة حقّ الطاعة وسيعة فلا أساس لقاعدة البراءة العقلية، وإلاّ فلا مناص من الالتزام بها، ولكن لا بمعنى قبح العقاب بلا بيان، بل بمعنى قبح العقاب بلا مولوية، فالبيان نبدّله بالمولوية، فمثلاً لو فرضنا أنّ حقّ الطاعة للمولى لا يقتضي إلاّ إطاعة تكاليفه القطعية والظنّية، وأمّا تكاليفه المشكوكة والموهومة فليس من حقّه أن نطيعه فيها، فيقبح على المولى المعاقبة فيهما لا من باب

أنه بلا بيان بل من باب أنه عقاب بلا وجود حقّ الطاعة له. وعليه فقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ليست صياغة فنية للفكرة، بل يكون البحث في القاعدة قبل الانتهاء من تحديد حدود مولوية المولى لغواً في نفسه وخلاف الترتيب المنطقي فيها.

وحينئذ لابدّ من أن يقع الكلام في أنّ المولى هل له حقّ الطاعة في التكاليف المعلومة فقط، أو يشمل ذلك حتى التكاليف المحتملة أيضاً، هذان كلاهما معقول في نفسه، إذ يمكن أن يفرض أن المولى له حقّ الطاعة في خصوص تكاليفه المعلومة، ويمكن أن يفرض أيضاً في مطلق تكاليفه ما لم يقطع بالعدم، ويمكن أن تفرض مرتبة متوسطة بين هذا العموم وذاك الخصوص. هذا كلّه معقول في المقام وهو تابع لتشخيص حدود المولوية وحقّ طاعته على العباد.

وبناءً على هذا التحليل يتّضح أنّ المشهور من المحقّقين، الذين بنوا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، غفلوا عن أن روح هذه الدعوى مرجعها إلى تحديد مولوية المولى وحقّ طاعته بحدود التكاليف المعلومة فقط، وأمّا غيرها فلا حقّ له فيها على عبيده، وحينئذ كيف يمكن إدراج تكليف في دائرة حقّ الطاعة بمجرّد جعل الطريقية له من قبل الشارع؟ فإنّ جعل الطريقية والكاشفية لا يزيد على أنّه تفنّن في مقام التعبير عن واقع ذلك المطلب الذي بيّناه.

هذا على مسلك المشهور من الأصوليين. وأمّا بناءً على المسلك الذي اختاره أستاذنا الشهيد فإنّه كان يعتقد أنّ العقل العملي كما يدرك أصل حقّ الطاعة للمولى الحقيقي، كذلك يدرك حدود هذا الحق، ويرى أنّ دائرته أوسع من التكاليف المقطوعة بل يشمل المظنونة والمشكوكة، والمحتملة احتمالاً بنحو لا يرضى بفواتها لو كانت ثابتة في الواقع، وهكذا يتضح أنّ الحجية والمنجزية من الشؤون الذاتية لمولوية المولى وحقّ طاعته، فلو قلنا: إنّ العقل العملي يدرك تلك

الدائرة الوسيعة من حقّ المولى لتشمل المحتملات أيضاً لكانت حجية الاحتمال عقلاً ذاتية على حدّ ذاتية الحجّية للقطع، مع بعض الفوارق التي ذكرت في محلّها.

وبذلك يتبيّن عدم صحّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنحو الذي تصوّره المشهور، وبانهدامها تسقط كلّ تلك الآثار والأفكار التي ترتّبت على هذا الأصل الموضوعي المزعوم، كما هو محقّق في مظانّه»(١).

وبهذا نصل إلى أنّ الرجوع إلى الجذور الأساسية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أوصل الأستاذ الشهيد إلى نتيجة مخالفة تماماً لما انتهى إليه أساطين الفقه في العصر الثالث من عصور العلم، ولم يكن الوصول إلى تلك النتيجة ميسوراً لولا الانفتاح على المباني الأساسية التي استمدّت منها تلك القاعدة.

وهكذا عندما ننتهي إلى مسألة أخرى من مسائل علم الكلام وهي قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، الذي هو مسلك العدلية في هذا المجال، حيث إنّ البناء على هذا المسلك يؤدّي بنا إلى مشكلات ليست بالقليلة، وخصوصاً على مستوى الأبحاث المعروفة في علم الأصول ببحث (الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي) التي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث العلماء في المدرسة الأصولية الحديثة، وتعدّدت النظريات والتحقيقات التي أوردها محققو هذا الفن عن الإشكالات والمحاذير، التي تلزم القول بجعل الأحكام الظاهرية في مورد شك في الحكم الواقعي.

بيانه: إنّ الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث إن الحكم الواقعي محفوظ بمبادئه في هذا الفرض بحكم قاعدة الاشتراك التي مؤداها: أنّ أحكام الشريعة، تكليفيةً كانت أو وضعية، تشمل - في الغالب - العالم بالحكم والجاهل على السواء ولا تختصّ بالعالم، يلزم من جعل الحكم الظاهري محاذير متعدّدة.

---

(١) ما قرّرناه عن الأستاذ الشهيد في مجلس الدرس.

توضيحه: «إنّ الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي تارة ينشأ من ناحية العقل النظري، وأخرى ينشأ من ناحية العقل العملي.

أمّا الأوّل فبأحد بيانين:

أ: لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين، فلو كان الحكم الظاهري مطابقاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين، ولو كان مغايراً له لزم اجتماع الضدّين لتضادّ الأحكام من حيث المبادئ.

ب: لزوم نقض الغرض وهو محال لاستحالة انفكاك المعلول عن علّته، فإنّ الغرض علّة غائية لما اشتمل عليه من فعل أو ترك، والالتفات إليه يحرّك الفاعل نحو الفعل أو الترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ولم يتحرّك نحو ترك هذا الجعل كان هذا يعني انفكاك المعلول عن علّته.

أمّا الثاني: فببيان أنّ الترخيص في مقابل الأحكام الواقعية تفويت للمصلحة على العبد وإضرار به؛ لأدائه إلى فوات ملاكات الأحكام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد، وهذا قبيح لا يصدر من المولى الحكيم، نعم لا استحالة في صدوره من المولى غير الحكيم، وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين غير المربوطين بالعقل العملي، فإنّ اجتماع المثلين أو الضدّين أو انفكاك المعلول عن العلّة محال حتى لو كان المولى غير حكيم»[1].

ولا نجازف إذا قلنا: إنّ ما ذكره أستاذنا الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري أولاً، وطريقة الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ثانياً، يعدّ من أروع وأدقّ ما ذكر في كلمات المحقّقين في هذا المجال إلى يومنا هذا.

والحاصل أنّ هذه البحوث وغيرها توقِفنا على نتيجة أساسية مهمّة وهي: أن

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥.

الأصولي ما لم يقف على الجذور الأساسية لمسائل هذا العلم وقوفاً علمياً استدلالياً فإنّه لا يمكنه تنقيح تلك المسائل، وهذا يفتح لنا باباً جديداً ينبغي للمجتهد أن يتوفّر عليه لكي يحقّ له إبداء الرأي فيها.

ثانيا: الفلسفة

«وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلاّ في العصر الثالث تقريباً، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على صعيد المدرسة الشيعية بدلاً عن علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفى (١٠٥٠) من الهجرة، فإنّ ذلك أدّى إلى اقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام، وبخاصّة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي، ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعدّدة»[1] ؛ منها:

- **مسألة تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد**

توضيح ذلك: إذا أمر الشارع بشيء كقوله «صلّ»، فهِمنا من أمره أنّ المطلوب طبيعة الصلاة وإيجادها في الخارج سواءً امتثلت في الفرد الأعلى أم الأدنَى، فالمهمّ الامتثال والخروج عن عهدة التكليف. وإذا نهى عن شيء كقوله «لا تكذب» فهِمنا من نهيه المطلوب مجرّد الترك لطبيعة الكذب بشتّى أفراده الضارّ منها والنافع، وهكذا يفهم كلّ الناس من الأمر والنهي إذا أُطلقا من غير قرينة، ولا ينبغي الإشكال والخلاف في هذه الحقيقة بعد ثبوتها بالحسّ والوجدان.

وقال الأصوليون: أجل لا خلاف في أنّ التكليف بظاهره متعلّق بالطبيعة، ولكن هل المطلوب أوّلاً وبالذات وفي نفس الأمر والواقع هو الفرد الخارجي

---

(١) المعالم الجديدة، مصدر سابق: ص٩٢.

الذي تصدق عليه الطبيعة، أمّا هي فغير مطلوبة لنفسها بل كوسيلة للتعبير عن المطلوب، أو أنّ المطلوب أوّلاً وواقعاً هو نفس الطبيعة الشاملة لكلّ فرد، وحيث إنّ الطبيعة لا توجد إلاّ بوجود أفرادها، اعتبر الفرد كوسيلة للامتثال وكفى؟»[١].

هناك مسالك متعدّدة للجواب عن أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع أو الأفراد، ومن بينها مسلك يُرجع البحث عن هذه المسألة إلى مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية فيقول: «يتعلّق الأوامر بالأفراد إذا كان الوجود هو الأصيل، وأمّا إذا كانت الماهية هي الأصيلة فالأوامر تتعلّق بالطبائع»[٢].

• مسألة اجتماع الأمر والنهي

«اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهنا قد يتساءل: هل من عاقل ينكر ويجادل في أنّ الأمر غير النهي، والوجوب غير التحريم، وأنهما ضدّان لا يجتمعان في شيء واحد، وإذن فلا معنى للنقاش في جواز اجتماعهما ما دام مستحيلاً في ذاته؟

الجواب: أجل، لا عاقل ولا قائل يقول: بأنّ الشيء الواحد يسوغ الحكم عليه بالوجوب والتحريم معاً. ولكن بعد الاعتراف بهذه الحقيقة حدث الخلاف في أنّ الفاعل المختار إذا تصرّف وفعل ما يجمع بين عنوان تعلّق به الأمر وآخر تعلّق به النهي – كما لو صلّى في مكان الغصب – فهل فعله هذا وإيجاده العنوانين بعملية واحدة يستدعي اتحاد متعلّق الأمر ومتعلّق النهي بحيث يكون المأمور به عين المنهيّ عنه، والمنهيّ عنه نفس المأمور به في الواقع، حتّى نلجأ إلى علاج مشكلة الحكمين المتعارضين، أو أنّ الصلاة في الغصب لا تستدعي هذا الاتحاد.

---

(١) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، مصدر سابق: ص٨٠.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٥٨.

بل يبقى كلّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي محتفظاً باستقلاله في نظر العقل سوى أنّ المكلّف قرن بينهما وجمع شملهما بعد أن كانا متباعدين، وعندئذ تجري عملية التزاحم بين الجارين في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع؟»[١].

إذا اتضح ذلك نقول: حاول بعض المحقّقين أن يبني مسألة جواز الاجتماع أو امتناعه على مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فقال: «بناءً على أصالة الوجود وتعلّق الأمر به لايوجد إلاّ وجود واحد في مورد الاجتماع فلا يمكن الاجتماع، وبناءً على أصالة الماهية وتعلّق الأمر بالطبيعة يجوز الاجتماع لتعدّد الماهية»[٢].

وهكذا في غيرها من المسائل الأصولية نجد بصمات هذه المسألة الأساسية في الحكمة المتعالية في الأبحاث الأصولية. ولست الآن بصدد تقييم صحّة الاستلهام من البحوث الفلسفية لتوظيفها في المسائل الأصولية؛ لأنّ ذلك يستدعي مجالاً آخر وذلك لأنّ هناك اتجاهاً ظهر في الآونة الأخيرة في المدرسة الأصولية في حوزة قم يرفض الاستفادة من القواعد العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً في تحقيق المسائل المرتبطة بعلم الأصول والفقه، وعلى رأس هذا الاتجاه العلاّمة الطباطبائي كما نجد ذلك واضحاً في كتاباته المختلفة[٣].

ثالثا: عامل الزمن

«وأعني بذلك أنّ الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلّما اتسع وازداد تجدّدت مشاكل وكلّف علم الأصول بدراستها، فعلم الأصول يمنى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها.

---

(١) علم الأصول في ثوبه الجديد، مصدر سابق: ص١٢٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٥٨.

(٣) حاشية الكفاية: ص١٠، رسالة الاعتباريات في رسائل سبعة: ص١٢٣ وما بعد.

ونحاول هنا الاستعانة ببعض المسائل الأصولية لتوضيح هذا العامل.

إنّ الفكر العلمي ما إن دخل العصر الثاني حتّى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور، ولا يتيسّر الاطّلاع المباشر على صحّتها كما كان ميسوراً في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأوّل، فبرزت أهمية الخبر الظنّي ومشاكل حجّيته. وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنّية، على الفكر العلمي أن يتوسّع في بحث تلك المشاكل، ويعوّض عن قطعية الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدلّ على حجّيتها وإن كانت ظنّية. وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو أوّل من توسّع في بحث حجّية الخبر الظنّي وإثباتها.

ولّما دخل العلم في العصر الثالث أدّى اتساع الفاصل الزمني إلى الشكّ حتّى في مدارك حجّية الخبر ودليلها، الذي استند إليه الشيخ في مستهلّ العصر الثاني، فإنّ الشيخ استدلّ على حجّية الخبر الظنّي بعمل أصحاب الأئمة به، ومن الواضح أننا كلّما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضاً والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة، وهكذا بدأ الأصوليون في مستهلّ العصر الثالث يتساءلون: هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعي على حجّية الخبر الظنّي أو لا؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهلّ العصر الثالث اتجاه جديد يدّعي انسداد باب العلم؛ لأنّ الأخبار ليست قطعية، وانسداد باب الحجّية لأنّه لا دليل على حجّية الأخبار الظنّية، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساساً للعمل دون فرق بين الظنّ الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصّاً على حجّية الخبر يميّزه عن سائر الظنون»[1].

---

(١) المعالم الجديدة، مصدر سابق: ص٩٣.

ومن المصاديق البارزة التي يؤثّر فيها عامل الزمن بشكل واضح بعض البحوث المرتبطة بمسألة **حجّية الظواهر**، ومن هنا نجد أنّ الأستاذ الشهيد وجملة من المحقّقين تعرّضوا في بحوثهم الأصولية إلى مسألتين تعدّان من أركان بحث الظواهر وهما:

الأولى: الظهور الذاتي والموضوعي: وهو البحث في أنّ حجّية الظهور هل موضوعها هو الظهور الذاتي أو الظهور الموضوعي. والمقصود بالأوّل هو «الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص»(١).

وهذا الظهور قد يختلف من شخص إلى آخر عند أبناء لغة واحدة؛ لأنّه «عبارة عمّا ينسبق إليه ذهن السامع ووعاء ذهنه، ومن المعلوم أنّ ذهن السامع ليس وعاءً فارغاً بل هو وعاء مشحون بمختلف الخصوصيات السابقة، والعوامل المؤثرة في المحاورات والتعايشات والتفكيرات ومقدار الاطّلاع على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أو ذاك وما إلى ذلك من أمور، وهذه كلّها تختلف من شخص لآخر، فالظهور الذاتي شأنه شأن الماء الذي يجري في أوعية مختلفة فيكتسب ألوانها، إذن فالظهور الذاتي لكلّ كلام هو نتيجة اللغة زائداً المؤثرات الشخصية»(٢).

وأمّا الظهور الموضوعي فهو «الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم. بعبارة أخرى هي «الدلالة التصديقية النهائية التي تتعيّن للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد»(٣).

ومن الواضح أنّ هذين الظهورين قد يتطابقان وقد يختلفان «لأنّ الشخص

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.

(٢) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٤٧.

(٣) المصدر السابق: ج٢، ص٢٤٦.

قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ.

ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإن شئت عبّرت عنه بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه يعقل الشكّ فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيها.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثّر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان فيخطئ الظهورُ الذاتي الشخصي الظهورَ الموضوعي، وذلك لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانين المحاورة، أو لتأثّره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى.

ولا ينبغي الإشكال في أنّ موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي لا الذاتي؛ لأنّ حجّية الظهور بملاك الطريقية وكاشفية ظهور حال المتكلّم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العامّ لا العرف الخاصّ للسامع القائم على أساس أنس شخصي وذاتي يختص به ولا يعلم به المتكلّم عادة، وهذا واضح»[1].

وهذه المشكلة تزداد خطورة وتتفاقم تعقيداً، عندما تفصل الشخص الممارس لعملية الاجتهاد عن النصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة.

الثانية: أن الفاصل الزمني بين عصر صدور النصّ وعصر وصول النصّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩١.

أوجد لنا مشكلة أخرى وهي «أنّ الظهور الموضوعي الحجّة، هل هو المعاصر لزمن صدور الكلام أو لزمن وصوله إلينا فيما إذا فرض اختلاف الزمانين، كما في النصوص الشرعية بالنسبة إلينا، فإنّ الأوضاع اللغوية بل وحتى الظهورات السياقية التركيبية قد تتغيّر وتتطوّر بمرور الزمان وإن كان ذلك بطيئاً جدّاً لأنّ اللغة وما يرتبط بها ظاهرة اجتماعية فتكون متأثّرة بطرائق الحياة الاجتماعية لا محالة»[١].

ومن هنا فقد «يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث»[٢].

ومن الواضح أنّ موضوع الحجّية هو «الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له»[٢]. «وذلك لأنّ أصالة الظهور ليست تعبّدية بل هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا التي تنشأ في المستقبل»[٣].

وتأسيساً على ذلك تنشأ عندنا مشكلة أساسية ثانية وهي الطريق لإحراز أنّ الظهور الموضوعي الذي انتهينا إليه في عصر الوصول هو نفس الظهور الموضوعي المراد للمتكلّم في عصر الصدور.

إذن هنا إشكاليتان كان لعامل الزمن مدخلية في وجودهما، خصوصاً الثانية.

الأولى: ما هو الطريق لإحراز أنّ هذا الظهور الذي تبادر إلى ذهن المستمع هو الظهور الموضوعي لا الذاتي.

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص٢٩٣.

(٢) **الحلقة الثالثة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٧٨.

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٣.

الثانية: لو تغلّبنا على الإشكالية الأولى واستطعنا إحراز الظهور الموضوعي الذي هو موضوع حجّية الظهور، توجد مشكلة أخرى وهي أن هذا الظهور الموضوعي الذي توصّلنا إليه في عصر السماع كيف نثبت أنّه هو الظهور الموضوعي الذي أراده المتكلّم في عصر الصدور، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية فتكون - لا محالة - محكومة بقانون التغيّر والتطوّر والتكامل.

وقد حاول الأستاذ الشهيد أن يتغلّب على الإشكالية الأولى بطريقين، نكتفي بذكر أحدهما، قال: إنّه يمكن إحراز الظهور الموضوعي من خلال الظهور الذاتي وذلك «بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية، بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات أن انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية؛ لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية»[١].

وأما الإشكالية الثانية: «فقد عالجها المحقّقون من علماء الأصول بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل، وقد يسمّونه بالاستصحاب القهقرائي؛ لأنّه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً.

إلاّ أنّه من الواضح عدم إمكان استفادة حجّيته من دليل الاستصحاب، وإنّما هو مفاد السيرة العقلائية ، وقد اصطلح عليه الأستاذ الشهيد بأصالة الثبات في الظهورات؛ لأنّ هذا الأصل كما أشرنا إليه لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغوية، بل يشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً»[١]

ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل، ولها مظهران:

---

(١) المصدر نفسه.

أحدهما: السيرة العقلائية: ويمكن تحصيلها في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف.

ثانيهما: السيرة المتشرعية: ويمكن تحصيلها من ملاحظة أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يعملون بالنصوص الأوّلية من القرآن والسنّة النبوية الشريفة على ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم، مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيّرات.

ونكتة هذه السيرة – بكلا مظهريها – وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير وبطئه، بحيث إنّ كلّ إنسان بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك إلى أن كلّ فرد يرى أن التغيّر حادث على خلاف الطبع والعادة، وحينئذ إمّا أن يفترض أنّ الأصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور، أو أنّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات. فعلى الأوّل يكون بنفسه دليلاً على حجّية أصالة الثبات شرعاً. وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرّضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجّة، فسكوت المعصوم وعدم تصدّيه لإلفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة، وكفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام»[1].

فإن قلت: إنّ هذا الثبات النسبي للغة وظواهرها وإن كان يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، إلاّ أنّه إيحاء

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩٤.

خادع وغير مطابق للواقع، فكيف يمكن الاعتماد عليه؟

قلت: «إنّ هذا الإيحاء وإن كان خادعاً ولكنّه - على أي حال - إيحاء عام استقرّ بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتبار أنّ التغيير حالة استثنائية نادرة تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور تثبت شرعية أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات. ولا يعني الإمضاء المذكور تصويب الشارع للإيحاء المذكور وإنّما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمال التطابق حجّة ما لم يقم دليل على خلافه.

ومن هنا فلا تجري أصالة الثبات في اللغة فيما إذا علم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع وشكّ في تاريخه هل متقدّم أو متأخّر، لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة. والسرّ في ذلك أنّ البناءات العقلائية إنّما تقوم على أساس حيثيات كشف عامة نوعيّة، فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أنّ النقل حالة استثنائية في حياة اللغة -بحسب نظرهم - وأمّا حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبرّرة للبناء على نفي احتمال تقدّمها»[1].

هذه بعض الموارد الأساسية التي كان لعامل الزمن دور مهمّ في وجودها والوقوف عندها، ومن الواضح أنّ مثل هذه الأبحاث لم تكن مورد ابتلاء المعاصرين للنصّ الشرعي أو القريبين منه.

رابعا: العامل النفسي

يعتقد الأستاذ الشهيد أنّ جملة من القواعد الأصولية التي استحدثت في العصر الثالث من عصور العلم، التي يمكن عدّها من السمات البارزة في هذه المرحلة، إنّما نشأت من عامل نفسي كان يعيشه الفقهاء، ولولا تلك الحالة لما

---

(١) الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج١، ص٢٧٩.

انصبّ جهدهم لتأسيس هذه القواعد التي كان لها دور كبير وعميق في تأسيس وتنقيح كثير من المسائل التي بحث عنها في الفقه والأصول معاً.

والمثال البارز لهذه الحالة هو البحث في السيرة العقلائية وما استتبع ذلك من أبحاث مفصّلة حول نكاتها وموارد جريانها، حيث إننا عندما نراجع كلمات السابقين على عصر الشيخ الأنصاري لا نجد مثل هذا الاهتمام بالاستدلال بالسيرة كما نجده في كلمات الشيخ الأعظم ومن تأخر عنه؛ فلهذا يقول السيد الشهيد: ولذا نرى الاستدلال بالسيرة في ألسنة المتأخّرين عن الشيخ الأعظم كثيراً وفي لسان الشيخ قليلاً فضلاً عمّا قبل الشيخ.

أما ما هي النكتة في ذلك، ولماذا حصل هذا التحوّل في عملية الاستدلال بالسيرة؟

يقول السيّد الصدر: إنّ الذي يظهر من كلمات جملة من الأكابر والمحقّقين أنّ هناك محذوراً لا يمكن للفقيه أن يلتزم به، وهذا المحذور يُجعل غالباً دليلاً برأسه لإبطال كلّ دعوى تؤدّي إلى ترتّب ذلك المحذور وهو ما يعبّر عنه في كلمات القوم بأنه «يلزم منه تأسيس فقه جديد» فمثلاً يقال بأنّ التمسّك بإطلاق (لا ضرر ولا ضرار) يلزم منه تأسيس فقه جديد، وهكذا يشكل بهذا المحذور على جملة من المدّعيات بأنّها لو تمّت لأدّت إلى هذا التالي الباطل، فيستكشف من بطلان التالي بطلان المقدّم.

والذي يستظهر من جملة من الكلمات أنّ هذا المحذور ليس المقصود منه أنه يلزم منه خلاف مقتضى أدلّة قطعية أخرى واضحة الدلالة وإلاّ لقيل: إنّ التمسّك بإطلاق دليل (لا ضرر) أو أنّ القول بالإباحة في المعاطاة أو أنّ التمسّك بإطلاق القرعة في أخبار القرعة معارض بالأدلّة الكذائية التي تدلّ على خلاف ذلك، وهي أقوى دلالة وأوضح سنداً، وليس المقصود أيضاً أن ذلك المحذور هو

أنّه يلزم منه خلاف الإجماع، وإلاّ لو كان هذا هو المراد لقالوا: إنّه باطل لأنّه خلاف الإجماع، كما نجدهم يقولون ذلك في إبطال بعض المدّعيات.

ومن هنا قد يقال: إنّ الذي يظهر - بعد ملاحظة قرائن ذلك وسوابقه ولواحقه وموارد تطبيقاته - أنّ المقصود لهؤلاء الفقهاء من هذه العبارة حينما تستعمل في موارد مخصوصة هو التعبير عن حقيقة ثابتة في الرتبة السابقة، وتلك الحقيقة هي أنّ هناك جملة من المسلّمات والأطر الفقهية التي تُلقّيت بالقبول من قبل الفقهاء الأوائل، وأُخذت بطريق لا نعرفه دون أن يكون عليها دليل صناعي يبرهن عليها إلاّ أنّها حقائق لنا القناعة بأنها أُخذت من يد الشارع الأقدس، ولهذا تكون هذه المسلّمات بالنسبة إلينا جزءاً ضرورياً في الفقه ولابدّ من الالتزام بها، وكلّ بناء استدلالي في الفقه لابدّ من أن يتحفّظ على هذه المسلّمات وإلاّ لما كان بناءً استدلالياً كاملاً وصحيحاً.

وتأسيساً على ذلك حصلت حالة وجدانية قبلية عند الفقهاء أوجبت التفكير في أن يقام صرح علم الأصول وإطاره الاستدلالي بنحو تحفظ فيه هذه المسلمات الفقهية ولا يتجاوز عنها، وبتعبير آخر لابدّ من أن تكون عملية الاستنباط - سواء على مستوى العناصر المشتركة أو المختصّة - مقيّدة بحدود هذه المسلّمات والأطر، ولا يمكن أن ندخل العملية الاستنباطية متجاوزين هذه الدائرة.

وهذه الفكرة كأنّها كانت مرتكزة في ذهن كثير ممن يشتغل بالفقه سواء على مستوى المدرسة الشيعية أو السنّية، لأننا نجد أنّ مثل هذا اللازم والتالي يحكّمونه في بعض الموارد ويبطلون به بعض المدّعيات، ومن المحتمل قويّاً أن سدّ باب الاجتهاد عند المدرسة السنّية كان تعبيراً - بحسب الحقيقة - لعلاج هذه الناحية في الفقه السنّي، فإنّ هؤلاء سدّوا باب الاجتهاد خارج المذاهب الأربعة المعروفة مع فتحه داخل هذه المذاهب، وهذا يعني أن ما اتفقت عليه كلمة المذاهب

الأربعة فهو من المسلّمات، التي لا يمكن الخروج عنها بأي نحو من الأنحاء ولا مجال للاجتهاد فيها حتى لو فرض أنه وجد شخص يعتبر نفسه من العلماء المحقّقين كالغزالي، فإنّه مع ذلك لا يسمح لنفسه أن يجتهد في ما تسالم عليه الأئمة الأربعة، نعم يحقّ له الاجتهاد في داخل دائرة هذه المذاهب الأربعة، فقد يخالف فلاناً ويوافق آخر ويسمّونه بالمجتهد في المذهب، وأمّا المجتهد في الشرع فهم خصوص الأئمة الأربعة.

طبعاً أصل فكرة التحديد من المحتمل أن تكون ناشئة بداعي علاج هذه المسلّمات والأطر الفقهية لضمان أن لا يتجاوزها فقيه بعد ذلك، ولكن تطبيق هذه الفكرة على خصوص هذه المذاهب الأربعة دون غيرها لعلّ كثيراً من القرائن والشواهد تثبت أنّه تطبيق ناشئ من عوامل سياسية، وإلاّ لا ميزة واقعية لهؤلاء الأربعة على قرنائهم في المدرسة السنّية فضلاً عن علماء المدرسة الشيعية.

إذا اتضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ علماء الأصول عندما واجهوا الفقه الموجود بأيديهم، وكانت لديهم تلك القناعة الوجدانية والحالة النفسية وهي التحفّظ على أطر ومسلمات ذلك الفقه، صاروا بصدد إيجاد قواعد أصولية يمكن أن تشكّل الغطاء الاستدلالي لتلك المسلّمات الفقهية. فنشأت عندنا قواعد حجية الشهرة والإجماع المنقول وانجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم، بل تعمّقوا أكثر من هذا في مقام المحافظة على المسلّمات الفقهية فعمّموا قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم، وهذا ما نجده واضحاً في بعض كلمات الشيخ الأنصاري الذي يعدّ من أركان المدرسة الأصولية الحديثة في النجف، حيث إنّه لا يعمل بإطلاق أخبار القرعة قائلاً: إنّنا نعمل بهذه الأخبار في كلّ مورد عمل به الأصحاب، ولا نعمل بها في كلّ مورد لم يعملوا به.

فمثل هذه القواعد الأصولية التي أسسها العلماء في علم الأصول كانت تشكّل الغطاء الصناعي والعلمي الذي أُقيمت عليه تلك المسلّمات والأطر الفقهية، إذ لا يوجد واحد من تلك المسلّمات إلاّ ويوجد عليها إجماع منقول أو شهرة أو عمل للأصحاب ونحو ذلك من القواعد التي بُني عليها الفقه الموروث عندنا.

حتى انتهى الأمر إلى العصر الثالث وجاء دور الشيخ الأنصاري ومن تبعه من المحقّقين فأشكلوا على هذه القواعد واحدةً بعد الأخرى، فناقشوا في حجّية الإجماع المنقول والشهرة؛ وتأمّلوا في قاعدة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، ولعل الأستاذ السيد الخوئي كان من أوائل من بنى على هذا في فقهه، وهكذا تهدّمت كلّ هذه القواعد الأصولية التي كانت تؤمّن الغطاء العلمي لتلك المسلّمات الفقهية، ولكن هؤلاء الذين هدموا هذه القواعد في علم الأصول كالشيخ ومن تبعه لم يهدموها في الفقه، بل بقي علم الفقه محافظاً عليها وإن كانت لا دليل على حجّيتها في الأصول، والسبب في ذلك يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي كانت تمنع الفقيه عن أن يسقط تلك المسلّمات وإن سقط دليلها العلمي في الأبحاث الأصولية. فلم يكن المانع عن رفض تلك المسلّمات الفقهية هو وجود دليل علمي عليها، بل كان المانع هي تلك الحالة الوجدانية والقناعة النفسية بالمحافظة على تلك الأطر الموروثة في الفقه المتعارف. ومن هنا نجد أنّ المحقّقين المتأخّرين عن الشيخ الأنصاري بدأوا محاولة جديدة لتأسيس قواعد أصولية تعوّض عمّا هدموه؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بتلك المسلّمات من دون وجود دليل عليها ، وهنا خطر على بال المحقّقين المتأخّرين أنّ السيرة العقلائية يمكن أن تكون تعويضاً مناسباً عمّا هُدم بمعول الصناعة العلمية من تلك القواعد، ولذلك نرى أنّ السيرة العقلائية كان لها دور كبير وواسع في كتب المتأخّرين وخصوصاً السيّد الخوئي، وأصبحت السيرة هي الدليل على إثبات كثير من تلك المسلّمات،

وهذا ما يفسّر لنا رواج السيرة العقلائية في كتب المتأخّرين بخلافه في كلمات السابقين حيث لم تلق هذا الرواج، وهذا يرجع إلى معالجة تلك الحالة النفسية التي أُشير إليها.

والحاصل أنّ تلك الحالة النفسية هي التي كانت تمنع الفقيه عن هدم تلك المسلّمات ، ولكن الذوق الاستدلالي للفقيه كان يمنعه أن يقول: إنّ تلك الحالة هي الدليل فحاول أن يؤسّس أدلّة علمية لإثبات تلك المدّعيات»[١].

ومن هنا احتل بحث السيرة العقلائية موقعاً مهمّاً وأصبح إحدى الدعائم الأساسية، التي يتشكّل منها ملامح العصر الثالث من عصور علم الأصول، بل بلغ أوجه على يد الشهيد الصدر.

يقول السيد الحائري في مقدّمة تقريرات بحث السيد الأستاذ: «ما جاء في البحث الرائع لسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة ، فقد تكرّر لدى أصحابنا المتأخّرين التمسّك بالسيرة لإثبات حكم ما، ولكن لم يسبق أحد أستاذنا – في ما أعلم – في بحثه للسيرة وإبراز أسسها والقوانين التي تتحكّم فيها، والنكات التي ينبني الاستدلال بها على أساسها، بأسلوب بديع ومنهج رفيع وبيان متين»[٢].

ويقول السيد الهاشمي وهو تلميذ آخر من تلامذته المبرزين: «والواقع أن الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية وفي باب الأمارات، بل شاع ذلك في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها. بل الملحوظ اتساع دائرة الاستدلال بها كلّما تقلّصت الأدلّة التي كان يعوّل عليها سابقاً لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية من أمثال الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر

---

(١) ما قرّرناه عن الأستاذ الشهيد في مجلس الدرس.

(٢) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١ ص٥٩.

ضعيف ونحو ذلك، فإنّه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلّة في كثير من المسائل التي يتحرّج الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة»[1].

ولم يذكر لنا الأستاذ الشهيد بعض تلك المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي ورثها المتأخّرون عن المتقدّمين، ولكن لعلّ واحدة من أهم تلك المسلّمات هو تجريد النصوص الواردة عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، والعلاقات التي كانت تحكم الناس في ذلك الزمان، وفهمها بمعزل عن تلك الشرائط التي صدر النصّ فيها.

ولعل هذا التجريد للنصّ وعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في فهمه يمكن أن يعدّ من أهمّ المسلّمات والأطر الفقهية التي لم يقع فيها كلام عند أحد من علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين، بل كان هناك اتفاق قطعي من جميع فقهاء الطائفة على اختلاف مشاربهم ومبانيهم الأصولية والفقهية، على أن الأصل في هذه النصوص عدم مدخلية تلك الشرائط الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها.

والشاهد على هذه المقولة أننا لا نجد فقيهاً حاول أن يفهم النصوص الواردة عن الرسول الأعظم والأئمّة الأطهار من خلال الأوضاع الاجتماعية والشرائط الاقتصادية، ولهذا لا يدخل أيّ فقيه في حسابه أثر الزمان والمكان في فهم النصّ الشرعي.

ومن هنا نجدهم يوقعون المعارضة بين نصّ صدر في القرن الأوّل مع نصّ آخر صدر في القرن الثالث، ويقطعون النظر عن التطوّر الهائل الذي حصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والعلاقات التي كانت تربط بعضهم ببعض، إضافة إلى التطوّر الفكري العظيم الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٣٣.

دخول منظومات فكرية وفلسفية واجتماعية متعدّدة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم مدخلية تلك الظروف والعوامل في فهم النصّ، وإلاّ لو كان للزمان والمكان أيّ أثر في فهم النصوص الشرعية لكان بالإمكان أن يقال: إنّه لا تعارض بين هذه النصوص لاختلاف شرائطها الاجتماعية والفكرية، وكان ينبغي - بدل أن نوقع التعارض بينها - أن نرجع إلى الظروف الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها. وحينئذ لو ثبتت وحدة الظروف والشرائط لوقع التعارض وإلاّ فلا.

والواقع أنّ تجريد النصوص عن الزمان والمكان الذي صدرت فيه، وعدم إدخال الخصائص التي تحكم عصر الصدور وعزل النصّ عن العوامل التي قد تكون دخيلة فيه، والقول بالتعميم يعدّ من أهمّ المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي بقيت تحكم علم الأصول - والفقه - إلى يومنا هذا مع كلّ التغييرات والتطوّرات الأساسية التي مرّ بها والمراحل المتعدّدة والأشواط الطويلة التي قطعها حتى انتهى إلى ما هو عليه في زماننا الحاضر.

ولا أجازف إذا قلت: إنه مع الاعتقاد الكامل بالإنجازات العلمية الضخمة التي أنجزها أستاذنا الشهيد على مستوى علم الأصول - بنحو يمكن عدّ مدرسته الأصولية عصراً رابعاً من عصور العلم - إلاّ أنّها وإن وفّقت في تغيير جملة من الأركان الأساسية لعلم الأصول المتعارف - كما تقدّم في بحث قبح العقاب بلا بيان - ولكن مع ذلك بقيت محكومة بنفس الأطر والمسلّمات الفقهية الموروثة عن علمائنا السابقين، ولم تستطع تجاوز أو تطوير تلك الأسس، وهذا ما نجده واضحاً في الأبحاث الفقهية الاستدلالية التي أدلى بها شهيدنا الصدر، مع أنه - كما هو واضح من الدراسات الفكرية العميقة التي قدّمها في هذا المجال وخصوصاً في كتاب (اقتصادنا) كان ملتفتاً جيّداً إلى هذه الحيثية التي أشرنا إليها،

ويمكن مراجعة ذلك في بحثه القيّم عن (عملية الاجتهاد والذاتية) ولكن مع هذا كلّه لم يفعل شيئاً يتناسب مع ذلك البحث - في بحوثه الاكاديمية في الأصول والفقه - ولعلّ السبب يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي أشار إليها هو، لأنّ هذه الحالة توجد عند الفقيه قناعات وجدانية لا يمكنه تجاوزها، فلهذا نجد أنّه كان يعتقد أنّ الإنسان قد تحصل له قناعة بشيء وهي حجّة ينبغي قبولها وإن لم يكن واقفاً على الدليل عليها.

يقول: «إنّ هذا النزوع والاتجاه نحو وجدان دليل وفق ما تقتضيه تلك الحالة النفسية لعلّه - والله العالم - من نتائج المنطق الأرسطي القائل بأن الشيء لابدّ من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً منتهياً إلى الضروري، فخلّف هذا المنطق في الأذهان في مختلف العلوم، ومنها علم الفقه، تخيّل أن الإنسان غير الساذج لا ينبغي له تسليم أيّ دعوى لا تكون ضرورية ولا منتهية إلى الضروريات. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد دليلاً وفق مقصوده كي لا يكون مدّعياً لشيء بلا دليل.

ولكن الواقع أنّ العلم ليس دائماً ناشئاً من البرهان بل قد ينشأ عن علّة أثّرت في النفس تكويناً فأوجدت العلم بلا برهان. والعلم بنفسه أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلّية والمعلولية، ومهما وجدت علّته يوجد العلم قهراً سواءً علمت تلك العلّة أو لا، وليس حصول العلم بحاجة إلى التفتيش عن علّته كي نجدها فيوجد العلم، وليست نسبة العلم إلى علّته إلاّ كنسبة الحرارة إلى علّتها، فكما أنّ الحرارة توجد بوجود علّتها سواء فتّشنا عن علّتها ووجدناها أو لا، كذلك الحال في العلم فلا موجب لهذا النزوع والاتجاه.

نعم لو أُريد إعطاء صفة الحجّية المنطقية للعلم يجب التفتيش عن علّته، وملاحظة مدى انطباقها على قوانين المنطق القديم»[1].

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج٢ ص١٣٣.

وهذا النصّ وإن كان يبيّن بوضوح أنّ تلك الحالة النفسية والقناعة الوجدانية قد تحصل عند الإنسان وإن لم يقف على دليلها ويتعرّف عليه، إلاّ أنّ الظاهر كما قال السيّد الحائري بأنّ هذا الكلام إنّما صدر من الأستاذ بعد استكشافه لمنطق الاحتمالات، وعدم برهانية كثير من العلوم الموضوعية للإنسان وقبل انتهائه إلى تحقيقاته النهائية في منطق حساب الاحتمالات وما أسماه أخيراً بالمنطق الذاتي.

أمّا بعد ذلك فمن الواضح أنّ هذا البيان غير صحيح «لأنّ العلم موجود حادث وممكن يتبع علّته، لكن العلم في غير الضروريات إنّما يكون موضوعياً إذا انتهى إما إلى البرهان أو إلى قوانين حساب الاحتمالات المنقّحة في بحث المنطق الذاتي، وإن لم ينته إلى هذا ولا ذاك فهو علم غير موضوعي ناتج عن وهم، أو عن مقاييس لم يكن ينبغي للإنسان أن يحصل له العلم منها. ونفس التفتيش عن علّة هذا العلم قد يوضّح للإنسان أنّ علمه هل هو موضوعي أو لا؟ فإن عرف أنّه غير موضوعي فقد تصبح نفس هذه المعرفة سبباً لزوال ذاك العلم، والإنسان الذي يعلم بشيء ميّال إلى معرفة سبب علمه ومدى موضوعيته، وعن طريق معرفة السبب يستطيع أن ينقل علمه إلى الآخرين، فليس من الصحيح القول بأنّه لا حاجة إلى التفتيش عن سبب العلم لأنّه إن حصلت علّته حصل وإلاّ فلا كما لا يخفى»[(١)].

وكيفما كان فالمدرسة الأصولية والاستدلالات الفقهية التي تركها لنا الأستاذ الشهيد كلّها تثبت بما لا مجال للشكّ فيه أنّه كان ملتزماً بتلك المسلّمات التي تسلّمها فقهاؤنا الأوائل من يد الشارع الأقدس - على حدّ تعبيره - وأن الإبداعات الأصولية التي جاء بها الصدر كانت ضمن ذلك الإطار الذي تبلورت خطوطه العامّة على يد الرعيل الأوّل من فقهاء الطائفة.

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص١٣٤.

٣: الروح العامة التي تحكم الشريعة والأخذ بها في عملية الاستنباط

توضيح ذلك: إننا لكي نقف على الأحكام التفصيلية للدين في مختلف المجالات، لابدّ من التعرّف أوّلاً على الروح العامّة والمقاصد الأساسية لذلك الدين. فمثلاً عندما نراجع القرآن الكريم نجد أنّه يضع إقامة العدل الإجتماعي على رأس الأهداف الأساسية التي لأجلها بُعث جميع الأنبياء والمرسلين، ونزلت جميع الشرائع الإلهية، يقول تعالى في سورة الحديد ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (١).

فإقامة القسط والعدل الاجتماعي هو في رأس لائحة الأهداف السماوية، وتأسيساً على ذلك فإنّ كلّ حكم شرعي لابدّ من أن يكون منسجماً مع هذا الهدف الأساسي للشريعة، وإلاّ لو انتهت بنا بعض المباني والاستدلالات الفقهية إلى ما يخالف هذا الأصل القرآني فلابدّ من ردّه وعدم قبوله.

وتظهر ثمرة هذا الأصل في مواضع متعدّدة:

منها: أنّه وردت جملة من الروايات عن الرسول الأعظم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مفادها أنّ الميزان في قبول الخبر الوارد عنهم هو العرض على القرآن الكريم، فما وافق يؤخذ به وما خالف فهو زخرف لم يصدر عنهم.

عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «يا أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»(٢).

---

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ج٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وعن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله الصادقعليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به(١).

يقول الأستاذ الشهيد: إنّ أخبار العرض على الكتاب يمكن تفسيرها بنحو آخر لا يحتاج معه إلى كثير من الأبحاث التي جاءت في كلمات الأصحاب وهو: أنّه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه، ويكون المعنى حينئذ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامّة لم يكن حجّة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته. فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنّهم قسم من الجنّ، قلنا: إنّ هذا يخالف الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً، ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم. وأمّا مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فهي ليست مخالفة للقرآن الكريم وما فيه من بحث على التوجّه إلى الله والتقرّب منه عند كلّ مناسبة وفي كلّ زمان ومكان، وهذا يعني أنّ الدلالة الظنّية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة للكتاب وروح تشريعاته العامّة.

ومما يعزّز هذا الفهم - مضافاً إلى أنّ هذا المعنى هو مقتضى طبيعة الوضع العامّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام، الأمر الذي كان واضحاً لدى المتشرّعة ورواة هذه الأحاديث أنفسهم، والذي على أساسه أمروا

---

(١) المصدر السابق.

بالتفقّه في الدين والاطّلاع على تفاصيله وجزئياته، التي لا يمكن معرفتها من القرآن الكريم، مما يشكّل قرينة منفصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى - ما نجده في بعضها من قوله «إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من الكتاب» فإنّ التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعمّ من الموافق بالمعنى الحرفي، مع عدم الاقتصاد على شاهد واحد خير قرينة على أنّ المراد وجود الأمثال والنظائر لا الموافقة الحدّية.

وقد جاء هذا المعنى في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإنْ أشبهها فهو حقّ وإن لم يشبهها فهو باطل».

وهذه الرواية وإن كانت واردة في فرض التعارض إلاّ أنّها بحسب سياقها تشير إلى نفس القاعدة المؤكّدة عليها في مجموع أخبار الباب»[1].

وهذه النظرية لو تمّت أصولها الموضوعية لفتحت علينا آفاقاً جديدة في عملية الاستدلال، وألقت بمسؤوليات إضافية على عاتق الممارس لعملية الاستنباط؛ لأنّه في مثل هذه الحالة لا يمكن الاكتفاء بالتوفّر على الفقه والأصول والاقتصار عليهما للدخول في ممارسة العملية الاجتهادية ، وإنّما لابدّ من الوقوف على روح التشريعات العامّة للقرآن الكريم ومعرفة الأسس والقواعد الكلية، التي تحكم هذا الكتاب السماوي ليمكن معرفة صحّة الخبر من عدم صحّته عند العرض عليه، خصوصاً في ما يرتبط بالأصول العقائدية والمفاهيم العامّة والجوانب الاجتماعية في الدين.

فالإنسان لا يكون فقيهاً جامعاً لشرائط الاستنباط إلاّ إذا كان مفسّراً قبل ذلك، وإلاّ فلا يحقّ له ممارسة هذا الدور.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٧، ص٣٣٣.

المقدمة

إنّ أوّل من فتح باب علم أصول الفقه، وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر وبعده أبنه أبو عبد الله الصادق عليهما السلام، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله[1]، وقد وردت روايات كثيرة عنهما عليهما السلام تتضمّن ذكر قواعد كلّية ألقياها على أصحابهما، ووكلاهما في التفريع عليها، واستخراج الفروع عن تلك الأصول الكلّية، وتطبيقها على مواردها وصغرياتها.

من تلك الروايات ما رواه المحدث النوري في كتابه المستدرك، بسنده عن زرارة، قال: «سألت الإمام الباقر عليه السلام، فقلت: جُعلت فداك، يأتي الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: **يا زرارة، خذ بما أشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر**، فقلت: يا سيّدي، إنهما معاً مشهوران مروّيان مأثوران عنكم. فقال عليه السلام: **خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك**. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيّان موثوقان. قال عليه السلام: **انظر ما وافق عنهما مذهب العامّة فأتركه، وخذ بما خالفهم**. قلت: ربما كان معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: **إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك وأترك ما خالف الاحتياط**. فقلت: إنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: **إذن،**

---

(١) **الشيعة وفنون الإسلام**، تأليف المرجع الديني الأكبر آية الله السيد حسن الصدر، تحقيق السيد مرتضى المير سجادي، مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية، ١٤٢٧هـ: ص٣٢٥.

فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».[١]

وعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا**»[٢].

وعن عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة**»[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة عنهما عليهما السلام، والتي تدلّ على أنّهما عليهما السلام جوّزا التفريع على ما ألقياه من الأصول الكلّية، مما يرشد إلى السبيل الأمثل لتحصيل الأحكام الشرعية والقواعد الكلية التي يتفرّع عليها استخراج الفروع عمّا هو أعمّ منها.

وفي ذلك قال السيد حسن الصدر قدس سره: «وأوّل من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم... ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، تلميذ الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، صنّف كتاب اختلاف الحديث، وهو مبحث تعارض الدليلين والتعادل والترجيح بينهما... نعم، أبسط كتاب في أصول الفقه في الصدر الأوّل كتاب الذريعة في علم أصول الشريعة للسيد الشريف المرتضى، تمام المباحث في جزئين، وله في علم أصول الفقه كتب عديدة أحسنها وأبسطها الذريعة، وأحسن من الذريعة كتاب العدّة للشيخ أبي جعفر

---

(١) **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدّثين الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ: ج١٧، ص٣٠٣، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة، حديث ٢.

(٢) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، الفقيه المحدث محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ. مهر قم: ج٢٧، ص٦١-٦٢، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد، حديث ٥١.

(٣) المصدر نفسه: ج٢٥، ص١١٨، باب جواز أكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام، حديث ٢.

محمد بن الحسن بن علي الطوسي، فإنّه كتاب جليل لم يصنّف مثله قبله، في غاية البسط والتحقيق»[1].

وبعد كتاب العدّة لشيخ الطائفة الطوسيﷺ صنّف العلامة الحليﷺ كتاب نهاية الأصول، وكتاب تهذيب الوصول في علم الأصول، وكتاب مبادئ الوصول إلى علم الأصول.

وقد اهتمّ الفقهاء بعد العلاّمةﷺ بكتبه فتصدوا إلى شرحها والتعليق عليها، وهذا واضح لمن راجع كتب الفهارس المعدة لتجميع الكتب، وللمزيد راجع كتاب الذريعة لآقا بزرك الطهراني.

واستمرّ تطوّر علم الأصول في إطار التفكير الشيعي إلى القرن الحادي عشر الهجري حيث ظهرت الحركة الأخبارية التي كادت أن تعصف بحيوية التفكير الفقهي في مذهب أهل البيت لولا المواجهة الصارمة التي قام بها أبطال التفكير الأصولي، وعلى رأسهم الوحيد البهبهاني الذي تصدى للحركة الأخبارية وفنّد مزاعمها وأبطل شبهاتها، فانتقل علم الأصول إلى مرحلة جديدة من التطوّر والإبداع يمكن أن نعتبرها ولادة جديدة للتفكير الأصولي.

وقد كتب أبناء هذه المدرسة عشرات الكتب المهمّة في هذا العلم، كان من أهمّها كتاب القوانين للمحقّق القمي، والفصول الغروية للشيخ محمد حسين الطهراني الأصفهاني، وهداية المسترشدين في شرح معالم الدين للشيخ محمد تقي الطهراني الأصفهاني، ومفاتيح الأصول للسيّد محمد المجاهد.

وبعد مدرسة الوحيد البهبهاني برزت مدرسة الشيخ الأنصاري، حيث ألّف كتابه فرائد الأصول وهو من خيرة الكتب الأصولية، وقد أصبح عليه المعوّل في الدراسات الحوزوية والمحور الذي تدور عليه رحى البحوث الأصولية.

ثم جاء الآخوند الخراساني ـ وهو من أبرز تلامذة الشيخ الأنصاري ـ

---

(١) **الشيعة وفنون الإسلام**، مصدر سابق: ص٣٢٧، ٣٢٨.

فأكمل مسيرة الإبداع والتجديد في مدرسة أستاذه بنظرياته وأرائه التي جمعت بين الدقّة والمتانة والإبداع. ونستطيع القول إنّ التفكير الأصولي بلغ ذروة الكمال في العصر الذي تلا عصر الآخوند، حيث شهد هذا العصر نضجاً أصولياً فذاً، وآراء عملاقة كشفت عن عبقرية العقل الأصولي في المدرسة الإمامية، وذلك على يد أبطال المدرسة الأصولية الحديثة وهم: الميرزا حسين النائيني، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والآقا ضياء الدين العراقي، حيث جاؤوا بنظريات جديدة في مختلف أبواب هذا العلم حتى جعلوا منه علماً قوي المباني، راسخ الدعائم، قادر على استيعاب مستجدات الفقه الإسلامي وإمداده بمناهج الاستدلال وطرائق التفكير.

واستمرّت القافلة وأثمرت العديد من المصنّفات الضخمة حتى صُنف في بعض مسائل هذا العلم المبسوطات، لذا نستطيع القول إنّ علماء الشيعة الأصولية بلغوا النهاية في تحقيق هذا العلم، وتدقيق مسائله خلفاً عن سلف.

ويعدّ كتاب دروس في علم الأصول للفقيه الأصولي والمفكّر الكبير الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه خطوة رائعة ومباركة في هذه المسيرة الطويلة لهذا العلم، أعدّه المصنّف ﷺ ليكون منهجاً دراسياً مبتكراً لطلبة العلوم الدينية في مجال علم الأصول، وقد تدرّج في بيان مسائل هذا العلم في ثلاث حلقات متناسقة من حيث المنهج والأسلوب بادئاً في كلّ واحدة منها بتعريف علم الأصول، ومنتهياً ببحث التعارض في الأدلّة. ولأهمية هذا الكتاب فقد حظي باهتمام العلماء والفضلاء في الحوزة العلمية، حتى اتُّخذ ـ كما أراد له مصنّفه ـ منهجاً تدريسياً في الحوزات العلمية.

وكانت الحلقة الثالثة من هذا الكتاب القيم محوراً للأبحاث الأصولية في مرحلة هي من أهمّ المراحل في الدراسات الحوزوية؛ لما أودع فيه من بدائع

الأفكار الثاقبة، ونتائج الأنظار الصائبة، وتحقيقات ونظريات بادر إلى اقتطافها كبار العلماء وأساتذة الحوزة العلمية، لذا تصدّى جمع من أساتذة الحوزة وعلماؤها إلى شرحه وتدريسه والتعليق عليه.

ومن أولئك الأعلام سماحة آية الله العلامة السيد كمال الحيدري (حفظه الله تعالى)، الذي تميّز بالتحرّر الفكري والأصالة في مجال البحث والنقد، مضافاً إلى سلاسة البيان وسهولته؛ الناتج من الإبداع في كيفية الورود في المسألة والخروج منها، والتحليل الصحيح لموضوع البحث، وتشقيق الموضوع الكلي العامّ وتفكيكه وتجزئته إلى موضوعات فرعية خاصّة. ولا يخفى على أحدٍ ممن حضر درسه النافع أو أستمع إلى دروسه وبحوثه، أنّ سماحته يلقي أفاضاته ويؤدّي كلماته بقوّة ونشاط، وطراوة ونضارة، بحيث يشعر كلّ شخص بأنّه في مسرح البحث، راجياً لفهمه، مطمئناً بإدراكه للمسألة.

فقد تصدّى سماحته إلى تدريس هذا الكتاب القيم، فبحث في أسراره، وكشف عن أستاره، وبيّن مجملاته، وأظهر مضمراته، فكانت النتيجة هذه المحاولة المباركة وهذا الشرح الذي كان ـ بحقّ ـ عوناً لطالبي العلم والفضيلة على الوصول إلى حقائق هذا الكتاب.

فالكتاب الماثل بين يديك عزيزي القارئ الكريم هو ثمرة طيبة لمجموعة أبحاث ودروس لسماحة آية الله الحيدري حفظه الله في شرح كتاب الحلقة الثالثة للسيد الشهيد محمد باقر الصدرﷺ، ألقاها على جمع من الطلبة في حوزة قم المقدّسة، وقد وفقني الباري عز وجل أن أضعها بين يدي طلبة العلوم الدينية للاستفادة منها في فهم هذا الكتاب القيم، بل وفي مختلف دراساتهم الأصولية.

وقد جاءت هذه المحاولة بعد جهد طويل لم يبخل فيه سماحته حفظه الله ـ رغم مشاغله المتعدّدة ـ بالمراجعة وإبداء ملاحظاته القيمة.

ولما كان الفرق ـ من حيث الصياغة وأمور أخرى ـ واضحاً بين المادّة العلمية المطروحة بطريقة الخطاب، والمادّة العلمية المطروحة بطريقة الكتاب، اقتضت هذه المحاولة ما يلي:

أوّلاً ـ تدوين المادّة الدرسية على الأوراق بشكل حرفيّ، وقد تكفل بهذه المهمّة مجموعة من الإخوة الأعزّاء جزاهم الله خير الجزاء.

ثانياً ـ تقسيم بحوث الحلقة الثالثة إلى مقاطع وترقيمها حسب طبيعة الموضوع المبحوث عنه، وقد لوحظت في التقسيم بعض الاعتبارات، من قبل إمكانية الفصل وعدمها داخل البحث الواحد، ودقة وكثرة المطالب التي حواها المقطع، من هنا اختلفت هذه المقاطع من حيث الكمّ.

ثالثاً ـ إعطاء فهرس إجماليّ للمطالب التي حواها كلّ مقطع قبل الشروع في شرحه، وهي مسألة مهمّة تجعل الباحث يقف على الصورة الإجمالية لمطالب المقطع قبل الغوص في تفاصيله.

رابعاً ـ عنونة المطالب التي حواها المقطع المبحوث عنه، وقد راعينا فيها الوضوح والمعروفية في الأبحاث الأصولية، وقد يتفق أن للمسألة المبحوث عنها أكثر من عنوان في الكتب الأصولية، ففي مثل هذه الحالة نوّهنا إلى ذلك في بداية بحث المسألة.

خامساً ـ إعادة صياغة لعبارات الدرس من خلال الحذف والإضافة، وتحويل الجمل من شكلها الدرسي والخطابي إلى الكتابي، وهي مهمّة صعبة وشاقّة بطبيعة الحال، وقد اعتمدنا في بعض الأحيان اللغة السهلة البيّنة والواضحة، وفي الحين الآخر تعمّدنا اللغة الصعبة التي تحتاج إلى التأمّل، وليس في ذلك نقض للغرض؛ إذ إن واحدة من الأغراض التي أخذها هذا الشرح بعين الاعتبار هي إيصال الطالب إلى مرحلة الإعداد لبحث الخارج،

وجعله على درجة من الاستيعاب للهيكل العامّ لعلم الأصول، ومن الدقّة في فهم معالمه وقواعده تمكّنه من هضم ما يُعطى له في أبحاث الخارج هضماً جيداً؛ لذا كان من المناسب تعويد الطالب على العبائر والاصطلاحات المتداولة في بحوث الخارج، وعلى الطريقة التي تُطرح بها تلك المطالب، وهي طريقة يُطرح فيها المطلب بأعمق ما يكون، ولا يوضح فيها المطلب بقدر ما يناقش.

مضافاً إلى أنّ تلك اللغة الصعبة التي اعتُمدت في بعض الأحيان ـ للأسباب التي ذكرناها ـ هي لغة وافية في بيان المطلب باعتبارها اقترنت مع التفصيل. والذي اعتقده أن صعوبة الكثير من المتون الأصولية وتعقيدها يرجع إلى الإجمال وضغط العبائر. وعلى حد تعبير المصنّف‌ﷺ: (إنّ الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً لا تحتوي على الصعوبة والتعقيد في الجانب المعنوي والفكري منها فقط، بل إنّها تشتمل على الصعوبة والتعقيد في الجانب اللفظي والتعبيري أيضاً، ولهذا تجد عادة أنّ المدّرس حتى بعد أن يشرح الفكرة للطالب تظل العبارة مستعصية على الفهم، ويحسّ الطالب بالحاجة إلى عون الأستاذ في سبيل تطبيق تلك الفكرة على العبارة جملة جملة، وليس ذلك إلا لأنّ العبارة قد طعمت بشيء من الألغاز؛ إما لإيجازها أو للالتواء في صياغتها أو لكلا الأمرين)[1]، فإذا ما فُصّل القول في ذلك الإجمال اتّضح المقصود وبان. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الشرح وإن أخذ على عاتقه تيسير الأمر على الطالب إلا أنّ محطّ اهتمامنا كان هو الأستاذ.

وقد ضمّنّا الشرح بعض كلمات وعبارات المتن لئلاّ يصعب على الطالب تطبيق ما فهمه في الشرح على عبارة الكتاب.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷺ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨: ص٣٨.

سادساً ـ اعتمدنا في هذا الشرح منهجية تسعى لمنح الطالب تمرساً في المسائل الأصولية وتفتح له الطريق إلى آفاق أعلى، فعلى خطّ موازٍ مع متن الحلقة الثالثة انفتح الشرح على تقريرات كبار الأصوليين وبالخصوص تقريرات السيد الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه؛ ليقف الطالب ـ وهو في هذه المرحلة ـ على عبائر واصطلاحات بحوث الخارج، ويتعرف على طريقة البحث في دراساتٍ كهذه، حتى إذا ما انتهى من دراسة هذا الكتاب ومطالعة هذا الشرح يكون قد تهيّأ بحقّ إلى دخول مرحلة الخارج والاستفادة منها إلى حدّ كبير.

من هنا حرصنا على أن يكون الشرح متقصّياً إلى خلفية المطالب وجذورها في كتب الأصول ـ سواء المتقدّم منها أم المتأخّر ـ من قبيل؛ العدة، والمعارج، والهداية، والقوانين، والفرائد، والمطارح، والكفاية، والفوائد، والمقالات، والأجود، والمحاضرات، والتهذيب، والمنتقى، والمحكم،....

فمع كلّ مطلب تقريباً حرصنا على إعادة الطالب إلى ما يوازيه في هذه المتون؛ ليكتسب الطالب رؤية أوسع للمباحث الأصولية، تُثري أفقه الأصولي وتهيئه للانتقال إلى مستوى أعلى في دراسة هذا العلم.

سابعاً ـ من المسائل الأخرى التي أخذها هذا الشرح بعين الاعتبار الإشارة ـ مهما أمكن ـ إلى تأريخ المسألة الأصولية، ولا يخفى على أحد من أهل العلم والفضل ما لهذه المسألة من فائدة. وهي مهمّة صعبة؛ لعدم وجود أبحاث مستقلّة في هذا المجال. نعم، يستطيع الباحث أن يقف عليها من خلال البحث والتنقيب والتأمل في المتون الأصولية.

ثامناً ـ رغم إيمان الكثير من العلماء بأنّ الحلقة الثالثة كافية ـ لمن درسها بدقة وتأمل وأحاط بمطالبها ـ لإعداد الطالب لحضور بحوث الخارج إلا أنّ هناك بعض المطالب اختُصرت في هذا الكتاب بشكل قد لا يفي بالغرض ولا

يوصل إلى المقصود، كما في بحث التجري مثلاً، لذا عمدنا إلى توسعة المطلب والتفصيل فيه، وجعلنا له عنوان «زيادة وتفصيل».

ولا يعني هذا أنّ الغرض من «الزيادة والتفصيل» ينحصر فيما ذكرنا، بل هناك أغراض وأهداف أخرى أشرنا إلى بعضها في ما تقدّم.

تاسعاً ـ باعتبار أنّ المصنّف ﷺ كان يستخدم طريقة النقل من المصادر الأصولية بالمعنى، معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات، أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرقة من المصدر المنقول عنه، أقتضى ذلك منا الرجوع إلى المصادر التي اعتمدها ﷺ في كتابة الحلقات وتدوين ـ في الأغلب ـ نصّ أقوال أولئك الأعلام.

عاشراً ـ لما كانت المنهجية مختلفة بين هذا الكتاب وبين أغلب الكتب الأصولية الأخرى، حاولنا إرشاد الطالب إلى موضع المسألة ـ محل البحث ـ ومحلّ التعرّض لها في كتب الأصول الأخرى، وهذا أمر أكّده المصنّف ﷺ في مقدّمته على الحلقات، عند تعرّضه إلى الإرشادات في مجال دراسة هذا الكتاب وتدريسه، حيث قال: (إنّ ذلك يوسّع من مدارك الطالب ويسرع به نحو النضج العلمي المطلوب)[1].

حادي عشرـ تخريج الآيات الكريمة، والروايات الشريفة، وأقوال العلماء من مصادرها الرئيسية.

ثاني عشرـ ختمنا البحث عن كلّ مقطع بفقرة تتعلّق بإرجاع الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وتوضيح المتن على طريقة الكلمة ومعناها، مع الإشارة إلى النكات الواردة في المتن، وفي بعض الأحيان أشرنا إلى بعض الملاحظات التي يمكن أن ترد على المتن.

---

(١) المصدر نفسه: ص٤٠.

شكر وتقدير

يسرّني أن أتقدّم بالشكر الجزيل، وأسجّل فائق التقدير لسماحة آية الله العلامة السيد كمال الحيدري حفظه الله، على أن منحني ثقته وإجازته في التصدّي لتقرير هذه الدروس الطيّبة والنافعة، وعلى ملاحظاته القيّمة، وما أنفقه معي من وقته الثمين في مراجعة صفحات هذا الشرح، سائلاً العزيز القادر المتعال أن يعطيه خير الدنيا والآخرة، ويجعل حياته بالعطاء زاخرة، وبالخير مثمرة. وفي وقته البركة.

كما أودّ أن أسجّل فائق تقديري للجهود التي بذلها الأخ عبد الرضا الافتخاري في التدقيق اللغوي والإخراج الفني للكتاب.

ولا أنسى أن أذكّر بأنّ الذي حثّني على الشروع في هذه المحاولة وشوّقني إليها، وزوّدني بالملاحظات الأوّلية هو جناب الأخ الفاضل الحجّة الشيخ طلال الحسن حفظه الله، فشكر الله مساعيه الجميلة في خدمة العلم وأهله.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يتقبّل منّي هذا العمل بقبول حسن، ويجعله ذخراً خالصاً لآخرتي، فإنّه بادئ برّي وتربيتي، وخير ناصر ومعين، وله الحمد في كلّ حين.

حيدر اليعقوبي

الخامس عشر من شهر رمضان المبارك

ذكرى ولادة سبط الرسول الأكبر الإمام الحسن بن علي عليهما السلام

١٤٣٠ للهجرة النبوية الشريفة

التمهيد

وفيه جملة من المباحث

١. تعريف علم الأصول

٢. موضوع علم الأصول

٣. الحكم الشرعي وتقسيماته

٤. تقسيم بحوث الكتاب

المبحث الأوّل

تعريف علم الأصول

ونتناول فيه المقاطع التالية

١. تعريف المشهور والاعتراضات الواردة عليه

٢. دفع الاعتراضات

٣. أهمّ المحاولات لدفع الاعتراض الثالث

٤. التعريف المختار

(١)

تعريف المشهور لعلم الأصول والاعتراضات الواردة عليه

وفيه البحوث التالية

- تعريف المشهور
- الاعتراضات الواردة على تعريف المشهور
  - ✓ الأول: النقض بالقواعد الفقهية
  - ✓ الثاني: النقض بالأصول العملية
  - ✓ الثالث: النقض بالمسائل اللغوية والرجالية

عُرِّف علمُ الأصولِ بأنّه: «العلمُ بالقواعدِ الممهّدةِ لاستنباطِ الحكمِ الشرعي» .

وقد لوحظَ على هذا التعريفِ:

أوّلاً: بأنّه يشملُ القواعدَ الفقهيةَ، كقاعدةِ أنّ «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» .

وثانياً: بأنّه لا يشملُ الأصولَ العمليةَ؛ لأنّها مجرّدُ أدلّةٍ عمليةٍ وليستْ أدلّةً محرزةً، فلا يثبتُ بها الحكمُ الشرعيّ، وإنّما تُحَدَّدُ بها الوظيفةُ العمليةُ.

وثالثاً: بأنّه يعمُّ المسائلَ اللغويةَ، كظهورِ كلمةِ «الصعيدِ» مثلاً؛ لدخولِها في استنباطِ الحكمِ.

الشرح

إنّ القواعد والمقدّمات التي يستعين بها الفقيهُ لاستنباط الحكم الشرعي كثيرةٌ ومتنوعةٌ.

فمثلاً: عندما يريد الفقيهُ أن يستنبط حكم التيمّم بمطلق وجه الأرض من الآية المباركة: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾[١]، فإنّه سوف يستعين بمقدّمات كثيرة ومختلفة، منها:

أوّلاً: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، المستفادة من قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا**﴾.

ثانياً: ظهور كلمة الصعيد في مطلق وجه الأرض، وأنّها ليست خاصّة بالتراب.

ثالثاً: حجّية الظهور، المستفادة من أنّ ظهور الكلام لدى العرف حجّة يجب اتّباعه ولا تجوز مخالفته. وهذه أهمّ من المقدّمتين الأوليين؛ إذ لو لم يكن الظهور حجّة فلا ثمرة في كون الصعيد ظاهراً في مطلق وجه الأرض، ولا في كون الأمر ظاهراً في الوجوب.

وهكذا فيما لو كان الدليل الذي يباشر الفقيه عملية الاستنباط من خلاله خبراً راويه ثقة، فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات وثاقة الراوي، وإلى حجّية خبر الثقة. قال السيد الشهيد﴿﴾: «إنّ عملية استنباط الأحكام الشرعية التي يتكفّلها علم الفقه تعتمد على عناصر عديدة ومختلفة لابدّ من توفّرها ليتمكّن الفقيه على أساسها من استنباط الحكم الشرعي. وهذه العناصر حين نفحصها نجد أنّها تختلف فيما بينها من حيث المأخذ، فبعضها يُطلب من علم الحديث،

---

(١) النساء: ٤٣.

وبعضها يُطلب من علم الرجال، وبعضها يُطلب من علم الفقه نفسه، وأهمّ تلك العناصر وأوسعها انتشاراً ما يؤخذ عادة من علم الأصول»[١].

من هنا يطرح السؤال التالي: إذا كانت المقدّمات والقواعد التي يستعين بها الفقيه ليست كلّها من وظيفة علم الأصول، فهل هناك جامع حقيقي[٢] يجمع القواعد الأصولية التي يستعين بها الفقيه في عملية الاستنباط، ويكون مائزاً موضوعياً يميزها عن المسائل غير الأصولية التي يستعين بها الفقيه أيضاً في عملية الاستنباط؟

وبتعبير السيد الشهيد ﷺ: «هل هذه العناصر التي يُبحث عنها في علم الأصول قد جمعت في إطار هذا العلم على أساس وجود رابط فيما بينها يميّزها

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الدليل اللفظي، تقريرات الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر ﷺ، تأليف: آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ: ج١، ص ١٩.

(٢) قُيّد الجامع بالحقيقي لغرض التعريض بالجامع الانتزاعي، فلا يكفي أن ينتزع جامع مستلّ من مسائل علم الأصول المبحوثة عند علماء الأصول. كما حاول البعض أن يعرّف علم الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهَّدة ـ بالفتح ـ لاستنباط الأحكام الشرعيّة»، **قوانين الأصول**، الميرزا القمي: ص٥، أي المدوّنة والمبحوثة عند علماء الأصول لغرض الاستنباط، فإنّ مثل هذا الجامع إنّما ينتزع في طول تأليف العلم، فلا يمكن أن يكون على أساسه تميّز مسائله وبحوثه عن غيرها من البحوث المساهمة في عملية الاستنباط.

بعبارة أخرى: إنّ المسائل ـ على هذا التعريف ـ لن تكتسب أصوليتها إلا بعد أن يثبت تمهيدها وتدوينها في علم الأصول، فيكون الضابط الذي نستعين به على كتابة وتدوين مسائل علم الأصول ـ وهو ضابط التمهيد ـ قد تأخّر رتبة عن تدوين مسائل هذا العلم وكتابته، وهو ليس بتامّ؛ لأنّ الضابط لابدّ أن يكون متقدّماً على تدوين مسائل العلم لا متأخّراً.

هذا مضافاً إلى أنّ السؤال يبقى قائماً: لماذا دُوّنت حجّية الظهور مثلاً لغرض الاستنباط، ووثاقة الراوي لم تدوّن لنفس الغرض، مع أنّها أيضاً يُستعان بها في عملية الاستنباط؟!

عمّا عداها من العناصر المساهمة في عملية الاستنباط، أو أنّها جمعت نتيجة عدم تكفّل سائر العلوم بها؟»[١].

اختار المصنّف ﴿رحمه الله﴾ في بحوثه الأصولية الاتجاه الأوّل، وهو المشهور بين الأعلام المتأخّرين؛ اعتقاداً منهم أنّ علم الأصول يعدّ من العلوم الحقيقية لا الاعتبارية، وسيأتي ـ لاحقاً ـ المائز بين هذين النحوين من العلوم.

تأسيساً على ذلك انصبّت كلمات المحقّقين على بيان تعريف جامع مانع لهذا العلم، يكون قادراً على إبراز مائز قبليّ موضوعيّ، يميّز بحوث هذا العلم عن غيرها من العناصر المساهمة في عملية الاستنباط.

تعريف المشهور

اختلف الأعلام من الأصوليين في إعطاء تعريف مانع وجامع لكلّ المسائل المبحوث عنها في علم الأصول[٢].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص١٩.

(٢) الأصول: جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبتني عليه الشيء. صرّح به جماعة من علماء الأصول، ومنهم: الميرزا القمي (في **قوانين الأصول**، طبعة حجرية قديمة: ص ٥)، والشيخ محمد تقي الأصفهاني، حيث قال: «والأصول: جمع أصل، وهو في اللغة بمعنى ما يبتنى عليه الشيء، سواء كان ابتناؤه عليه حسّياً كما في أصل الحائط وأسفل الشجرة، أو معنوياً كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل» (**هداية المسترشدين**، آية الله العظمى محمد تقي الرازي النجفي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين: ج ١، ص ٩٤). وكان هذا هو مراد من فسّره بأسفل كل شيء، كابن منظور (في **لسان العرب**: ج ١١، ص ١٦، دار صادر).

ويطلق الأصوليون كلمة «أصل» على معانٍ، منها:

أولاً: **الدليل** أو المصدر الذي يستندون إليه في استنباط الحكم الشرعي، فيقولون مثلاً: الأصل في هذه المسألة: آية المائدة، أو الأصل: حديث ابن مسعود، وأمثال ذلك.

ثانياً: **القاعدة الأصولية** التي مهّدوها لكيفية استنباط الحكم من الدليل، كقولهم: الأصل: أنّ النصّ مقدَّم على الظاهر، والأصل: أنّ عامّ الكتاب قطعيّ، وهكذا. =

«وقد حُكي عن المشهور أنّ المسائل الأصولية هي القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»[1]؛ قال الأصفهاني في «هداية المسترشدين»: «وأمّا

= **ثالثاً: الوظيفة** التي يعمل بها المكلَّف عند عدم عثوره على دليل من الأدلّة التي يستنبط منها الحكم إلى أن يعثر على الدليل، فيقال: الأصل براءة الذمّة، أو الأصل استصحاب الحالة السابقة، أو الأصل الاحتياط.

رابعاً: ما يقابل الفرع في العملية القياسية، فيقولون: الخمر أصل النبيذ، أي أنّ حكم النبيذ ينبني على حكم الخمر، لتساويهما في العلّة.

خامساً: الرجحان، فيقولون: الأصل الحقيقة، أي إذا تردّد الأمر بين حمل الكلام على الحقيقة أو المجاز، فإنّ الحقيقة أرجح.

ولعلّ المعاني الثلاثة الأولى هي الأقرب إلى ما نسمّيه بأصول الفقه، كما سوف تعرف من تعريف علم الأصول.

والفقه ـ كما قد تتوافق على ذلك أغلب المصادر اللغوية ـ: هو العلم بالشيء والفهم له. قال الجوهري: الفقه: الفهم. **الصحاح**: ج٦، ص ٢٢٤٣، مادة: «فقه». وقال الفيروز آبادي: الفقه بالكسر: العلم بالشيء والفهم له. **القاموس المحيط**: ج٤، ص ٢٨٩، مادة: «فقه».

وأمّا اصطلاحاً: فإنّ كلمة الفقه في أوّل الأمر كانت تطلق على معارف الشريعة، حيثُ فسّر بذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**». (**مسند أحمد**: ج ٥ ص ١٨٣). وبهذا المعنى فُسّر قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، إلّا أنّ التمايز التدريجي للمعارف الدينية المختلفة، وتبلور الشكل المستقلّ لعلم الفقه، واستقلاله بقواعد وأحكام ـ حيث انحصر بحدود الأحكام الشرعية الخاصة بأفعال المكلّفين ـ أدّى إلى خروج الفقه اصطلاحاً عن حدود المعنى السابق ليدخل مرحلة أخرى من مراحل تطوّره، وليصبح له مدلوله المقتصر على الأحكام العملية، أي ما يسمّى بالعبادات والمعاملات، وحيث يستمرّ في التطوّر والترقّي عندما يتوسّع الفقهاء في مدلول كلمة الفقه هذه، وذلك الاجتهاد المختصّ، فأصبحت هذه الكلمة تطلق ويراد منها: العلم الباحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطها من الأدلّة التفصيلية.

(١) **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦: ج١، ص٢١.

حدّه بالنظر إلى معناه العلمي فهو ـ على ما اختاره جماعة من المتأخّرين ـ : العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية»[١].

فخرج بالقواعد العلمُ المتعلّق بالجزئيات كالبحوث المرتبطة بعلم الرجال، من قبيل البحث عن وثاقة الراوي، وبالممهّدة لاستنباط الأحكام العلومُ غير الآلية كعلم الفلسفة وعلم الفيزياء، وبالشرعية علمُ المنطق، فإنّه وإن كان ممهّداً إلا أنّ تمهيده ليس لاستنباط الأحكام الشرعية، بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية، وكذا ما مهّد من القواعد لاستنباط الأحكام العقلية، وبالفرعية خرج ما يتقرّر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الأحكام الأصولية[٢].

الاعتراضات الواردة على تعريف المشهور

لقد وُجّه لتعريف المشهور لعلم الأصول ثلاثة اعتراضات رئيسة، نجمعها بعبارة واحدة: «إنّ هذا التعريف ليس جامعاً لمسائل علم الأصول، ولا مانعاً من دخول بعض المسائل غير الأصولية فيه».

---

(١) **هداية المسترشدين**، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٧.

وكذلك نُقل هذا التعريف في كلمات بعض الأعلام ـ مع إجراء بعض التعديلات على التعريف ـ انظر: **قوانين الأصول**، مصدر سابق: ص ٥؛ **كفاية الأصول**، تأليف، الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد تقي كاظم الخراساني‌ﷺ، مؤسسة آل البيت‌ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ: ص ٩. **حقائق الأصول**، وهي تعليقة على «كفاية» الأستاذ الأعظم المحقق الخراساني‌ﷺ، تأليف الأوحدي علم الشريعة ومرجع الشيعة السيد محسن الطباطبائي الحكيم‌ﷺ، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨: ج١، ص ١٥.

(٢) المراد من الأصول هنا هو ما يقابل الفروع.

الأول: النقض بالقواعد الفقهية

إنّ هذا التعريف غير مانع من الأغيار؛ لأنّه ينطبق على جملة من القواعد الفقهية، من قبيل قاعدة: «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ». ومفادها إجمالاً هو: «أنّ المقبوض بالعقد الفاسد أو بالإيقاع الفاسد بناء على التعميم وشمول القاعدة للإيقاعات لا يذهب هدراً، بل مضمون على القابض» [(١)].

فلو اشترى شخص سلعة في بيع صحيح، وتلفت بيده، فحينئذٍ يضمن الثمن للبائع، وكذلك الحال في البيع الباطل.

ونفس الكلام يأتي في الإجارة، فلو استلم المستأجر المنفعة من المؤجر في عقدٍ صحيحٍ وفوّتها؛ كما لو مرّ على العقد شهر ـ مثلاً ـ والباب مغلقة والمفتاح بيده، فحينئذٍ يكون ضامناً للأجرة. فإذا كانت الإجارة الصحيحة فيها ضمان، نستنبط من القاعدة المذكورة حكم الضمان في الإجارة الباطلة.

«غاية الأمر في الصحيح، حيث إنّ المتعاملين عيّنا ضمان كلّ واحد من العوضين في الآخر والتزما بذلك، وأمضى الشارع هذه المعاوضة والالتزام من الطرفين، فيجب على كلّ واحد منهما الوفاء بالتزامه.

وأمّا في الفاسد حيث إنّ الشارع لم يُمضِ تلك المبادلة وذلك الالتزام الذي التزم به الطرفان، فلا يجب الوفاء فلا يبقى محلّ ومجال لضمان المسمّى، فإن دلّت هذه القاعدة ـ كما هو مفادها ـ أنّ في الفاسد أيضاً ضماناً، فلابدّ وأن يكون هو الضمان الواقعي، أي المثل أو القيمة بعد تعذّر المثل أو تعسّره، فالضمان في الفاسد على تقدير ثبوته بعد تلف المقبوض بالعقد الفاسد بالمثل أو القيمة يكون على طبق القاعدة»[(٢)].

(١و٢) **القواعد الفقهية**، آية الله العظمى السيد محمد حسن البجنوردي، تحقيق مهدي المهريزي ـ محمد حسين الدرايتي، مطبعة الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ: ج٢، ص١١١.

إذا اتّضح مفاد هذه القاعدة نقول: إنّها قاعدة يُستنبط منها حكم شرعيّ فرعيّ، أمّا كونها قاعدة؛ فباعتبارها أمراً كليّاً لها عدّة تطبيقات، فيمكن تطبيقها على البيع، وعلى الإجارة، وعلى الهبة المعوضة، وغير ذلك. وأمّا كونها ممهّدة لاستنباط حكم شرعيّ فرعيّ؛ فلأنّه يستنبط منها بعض الأحكام الشرعية؛ كالحكم بالضمان في البيع الفاسد ـ كما ذكرنا ـ ونحو ذلك.

إذاً، هذه القاعدة بناءً على تعريف المشهور تكون داخلة في مسائل علم الأصول، مع أنّها ـ باعتراف الجميع ـ قاعدة فقهية وليست أصولية، فالتعريف غير مانع.

وكذلك الحال بالنسبة إلى بعض القواعد الفقهية الأخرى، من قبيل:

• قاعدة «ما لا يضمنُ بصحيحهِ لا يضمنُ بفاسدهِ»، بمعنى أنّ العقود التي لا تستدعي في فرض صحّتها الضمان فهي في فرض فسادها ـ أيضاً ـ لا تستدعي الضمان، من قبيل: العارية، والوديعة، والهبة غير المعوضة.

• قاعدة الفراغ، ومفادها: «الحكم بصحّة العمل الذي فرغ منه، وشكّ في أنّه هل أخلّ بذلك العمل المأمور به بترك جزء أو شرط أو إتيان مانع»[(١)]، كما لو شككنا بصحّة الوضوء بعد الفراغ منه، فطبقاً لهذه القاعدة نحكم بصحّة الوضوء، فتكون هذه القاعدة قد مهّدت لاستنباط حكم شرعيّ.

• قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، فهي قاعدة ممهّدة لاستنباط أحكام شرعيّة كثيرة من قبيل: الحكم بعدم وجوب الغسل في حال الضرر، والحكم بعدم وجوب القيام في الصلاة في حال كونه مضرّاً، وغير ذلك.

فهذه القواعد ـ وغيرها ـ تكون ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي كلٌّ بحسبه، فتكون داخلة في تعريف المشهور مع أنّها ليست أصولية.

---

(١) **القواعد الفقهية**، مصدر سابق: ج١، ص ٣١٩.

الثاني: النقض بالأصول العملية

إنّ تعريف المشهور لعلم الأصول لا يتناول جميع المسائل المحرّرة في هذا العلم؛ لخروج بعض المسائل عن علم الأصول بمقتضاه، كالأصول العملية، مع أنّها من أمّهات المسائل الأصولية. قال السيد الشهيد ﷺ: «إنَّهُ لا يشمل المسائل الأصولية التي لا يستنبط منها حكم شرعيّ، بل نتيجة عمليّة هي المنجّزيّة أو المعذّريّة تجاه الحكم الشرعي، كمسائل الأصول العملية طرّاً»[1].

والوجه في عدم شمول التعريف للأصول العملية: هو أنّه سيأتي في بحث المقطع (١٨) أنّ الأحكام الظاهرية تنقسم إلى قسمين:

• الأمارات: وهي التي تُجعل لإحراز الواقع ويستنبط منها حكم شرعيّ.

• الأصول العملية: وهي التي تُجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، ولا يراد بها إحراز الواقع.

ومن الواضح أنّ تعريف المشهور إنّما ينطبق على تلك المسائل التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وتكون ممهّدة له، كمسألة حجّية خبر الثقة، وحجّية الظواهر، ولا يشمل تلك التي لا تقع في طريق الاستنباط، كالأصول العملية، فهي وإن كانت من القواعد الكلية إلا أنّها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، وإنّما هي وظائف للشاكّ في مقام العمل، فهي بنفسها أحكام وليست منشأً لاستنباط الحكم منها، فأصالة الحلّ ـ مثلاً ـ لا يستنبط بواسطتها حكم شرعيّ، بل هي بعينها حكم شرعيّ وهو الحلّية.

الثالث: النقض بالمسائل اللغوية والرجالية

إنّ التعريف ليس مانعاً من دخول بعض المسائل التي تبحث في العلوم

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٠.

الأخرى، كالمسائل اللغوية التي يبحثها علماء اللغة، من قبيل أنّ كلمة «الصعيد» أهي ظاهرة في خصوص التراب أم في مطلق وجه الأرض؟ وكمسائل علم الرجال، من قبيل وثاقة الراوي.

وعلى هذا يكون البحث في ظهور كلمة الصعيد ممهّداً لاستنباط جواز التيمّم بالغبار ـ مثلاً ـ تمسّكاً بإطلاق الآية المباركة: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾[1].

وهكذا بالنسبة إلى وثاقة الراوي، فمع أنّها مسألة رجالية إلا أنّه يمكن اعتبارها ـ في ضوء تعريف المشهور ـ من القواعد الممهِّدة لاستنباط الحكم الشرعي المنقول في رواية ذلك الراوي.

أمّا كونها قاعدة فواضح؛ لأنّه يستفاد منها في أبواب فقهية مختلفة. وأمّا كونها ممهّدة لاستنباط حكم شرعيّ؛ فلأنّ عملية الاستنباط كما تتوقّف على تحديد ودراسة متن الرواية، تتوقّف على تحديد سندها. فوثاقة الراوي وقعت في طريق الاستنباط فتكون داخلة في تعريف المشهور مع أنّها من مسائل علم الرجال.

أضواء على النص

• قوله﵀: «**عُرّف علم الأصول**». أي: في كلمات المتقدّمين من الأصوليين ومنهم الميرزا القمّي في قوانينه، والميرزا محمد حسين الأصفهاني في هداية المسترشدين وغيرهما[2].

• قوله ﵀: «**العلم بالقواعد**». مراده من القواعد كلّ أمر كليّ ينطبق على مصاديقه بنكتة ثبوتية واحدة، بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة كقول الأصولي: «كلّ ظهور حجّة».

---

(١) النساء: ٤٣.

(٢) انظر: **قوانين الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥؛ **هداية المسترشدين**، مصدر سابق: ج١، ص ١٢.

• قوله ﭬ: «**الممهِّدة**». بصيغة اسم الفاعل لا اسم المفعول بمعنى أنّ المسألة الأصولية هي التي تُمهِّد لاستنباط الحكم الشرعي، لا أنّها تُمهَّد لغرض الاستنباط، كما ذهب إلى ذلك الميرزا القمي في قوانينه[١] .

• قوله ﭬ: «**لاستنباط الحكم الشرعي**». الذي هو خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين، كما نقل ذلك الآمدي عن بعض الأصوليين؛ ولكن حيث إنّ كلمة الخطاب لا تشمل الحكم في مرحلة الجهل، وإنّما تختصّ بمراحله المتأخّرة من التبليغ والوصول والفعلية، لوضوح أنّها هي التي تحتاج إلى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره، كان الأفضل أن يقال في الحكم: إنّه الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال المكلّفين تعلّقاً مباشراً أو غير مباشر، فيعمّ مرحلة الجهل.

• قوله ﭬ: «**وقد لوحظ على هذا التعريف**». أي اعترَض على هذا التعريف جملة من أعلام الأصوليين، ومنهم المصنّف ﭬ بعدّة اعتراضات، يمكن أن نجمعها بعبارة واحدة، وهي: «إنّ التعريف غير جامع لمسائل علم الأصول، وغير مانع من دخول الأغيار».

• قولهﭬ: «**أوّلاً: بأنّه يشمل القواعد الفقهية**». فهذا هو أوّل الاعتراضات، وينصّ على أنّ تعريف المشهور غير مانع باعتباره يشمل القواعد الفقهية؛ التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، كقاعدة «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ»، وهذه القاعدة قد يعبَّر عنها في بعض الأحيان، بأنّ «كلَّ عقد يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ»، ومنشأ الاختلاف في التعبير يرجع إلى الاختلاف في أنّ هذه القاعدة أهي مختصّة بالعقود أم تشمل الإيقاعات؟ فمن ذهب إلى الاختصاص، عبّر بالصيغة الثانية، ومن ذهب إلى أنّها تشمل الإيقاعات أيضاً، عبّر بالصيغة الأولى.

---

(١) انظر: **قوانين الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥.

• قوله ﵀: «**فلا يثبت بها الحكم الشرعي**». باعتبار أنّ دور الأصول العملية يأتي بعد العجز عن تحديد الحكم الشرعي، فهي مجرّد وظائف عملية إما أن يقرّرها الشرع كالبراءة الشرعية التي مفادها التعذير تجاه التكليف المشكوك، أو يقرّرها العقل العملي كالاحتياط العقلي على القول بمسلك حقّ الطاعة، ومفاده تنجيز الواقع وإدخاله في عهدة المكلّف، ومن الواضح هنا أنّ الأصول العملية لم تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

(٢)

دفع الاعتراضات المتقدمة

وفيه البحوث التالية

- دفع الاعتراض الأول: النقض بالقواعد الفقهية
- دفع الاعتراض الثاني: النقض بالأصول العملية
  - ✓ الأولى: محاولة صاحب الكفاية قدس سره
  - ✓ الثانية: محاولة الميرزا النائيني قدس سره
  - ✓ الثالثة: محاولة السيد الخوئي قدس سره

أمّا الملاحظةُ الأُولى فتَندفِعُ: بأنَّ المرادَ بالحكمِ الشرعيِّ الذي جاءَ في التعريفِ، جعلُ الحكمِ الشرعيِّ على موضوعِه الكلِّي، فالقاعدةُ الأصوليةُ ما يُستنتَجُ منها جعلٌ مِن هذَا القبيلِ، والقاعدةُ الفقهيةُ هيَ بنفسِها جعلٌ مِن هذَا القبيل، ولا يُستنتَجُ منهَا إلّا تطبيقاتُ ذلكَ الجعلِ وتفصيلاتُه.

ففرقٌ كبيرٌ بينَ حجّيةِ خبرِ الثقةِ، والقاعدةِ الفقهيةِ المشارِ إليها؛ لأنَّ الأولى يثبتُ بها جعلُ وجوبِ السورةِ تارةً، وجعلُ حرمةِ العصيرِ العنبي أخرى، وهكذا فهيَ أصوليةٌ، وأمّا الثانيةُ فهيَ جعلٌ شرعيٌّ للضمانِ على موضوع كلِّي، وبتطبيقِه على مصاديقِه المختلفةِ ـ كالإجارةِ والبيعِ مثلاً ـ نثبتُ ضماناتٍ متعدّدةً مجعولةً كلَّها بذلكَ الجعلِ الواحد.

وأمَّا الملاحظةُ الثانيةُ، فقد يجابُ عليها: تارةً بإضافةِ قيدٍ إلى التعريفِ، وهو «أو التي يُنتهى إليها في مقامِ العمل» كما صنعَ صاحبُ الكفايةِ، وأخرى بتفسيرِ الاستنباطِ بمعنَى الإثباتِ التنجيزيِّ والتعذيريِّ، وهو إثباتٌ تشتركُ فيه الأدلّةُ المحرزةُ، والأصولُ العمليةُ معاً.

الشرح

قبل الدخول في بيان اندفاع النقوض التي وُجِّهت إلى تعريف المشهور أو عدم اندفاعها نحتاج إلى بيان مطلبين يرتبطان بالتعريف:

الأوّل: لابدّ أن نأتي بتعريف يدفع النقوض المتقدّمة فلا يبتلى بشموله القواعد الفقهية أو بعض مسائل اللغة ومسائل الرجال، وفي نفس الوقت ينبغي أن يكون جامعاً لجميع مسائل علم الأصول.

الثاني: لابدّ أن يكون الضابط المعطى للمسألة الأصولية منسجماً مع الغرض الذي دُوِّن لأجله علم الأصول، فإنّ لكل علم غرضاً يترتّب عليه. من هنا ذهب الآخوند إلى أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز أغراضها لا بتمايز موضوعاتها، أي أنه حتى لو لم نقبل أنّ لكل علم موضوعاً، إلاّ أنّه لا إشكال في أن لكل علم غرضاً يترتّب عليه، فعلم الأصول مثلاً يترتّب عليه حصول القدرة على استنباط الأحكام الفقهية.

دفع الاعتراضات المذكورة

بعد هذه المقدمة ندخل في بيان محاولات الأعلام لدفع الاعتراضات التي أُثيرت حول تعريف المشهور لعلم الأصول:

دفع الاعتراض الأول: النقض بالقواعد الفقهية

إنّ دفع النقض بالقواعد الفقهية يتوقّف على معرفة وتحديد معنى كلمة «الحكم» الذي تقع القاعدة الأصولية في طريق استنباطه، فنقول: إنّ الحكم الشرعي إما أن يكون حكماً شرعيّاً كلّياً، أي جعلاً شرعيّاً، من قبيل وجوب السورة ووجوب الضمان، وإما أن يكون حكماً شرعيّاً جزئياً من قبيل وجوب

الحجّ على زيد.

والقاعدة الأصولية هي التي تقع في طريق إثبات الجعل الصادر من المولى على موضوع كلّي، من قبيل حجّية خبر الثقة؛ فإنّها تقع في طريق إثبات جعل لحكم كلّي، وهو جعل وجوب السورة في الصلاة، وجعل حرمة العصير العنبي، وهكذا.

والقاعدة الفقهية المذكورة (ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ) لا يستنبط منها حكم شرعيّ كلّي، بل هي بنفسها حكم شرعيّ كلّي وهو وجوب الضمان.

قال السيد الشهيد ﷺ في تقريرات بحثه ـ بعد أن قسّم القواعد الفقهية إلى خمسة أقسام ـ: «والثاني: ما يكون بنفسه حكماً واقعياً كلّياً مجعولاً بجعل واحد كقاعدة «ما يضمن» الراجعة إلى الضمان باليد. وهذا يصدق عليه القاعدة بالمعنى الفنّي لوحدته الثبوتيّة جعلاً وكلّيته، غير أنّه لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعيّ؛ لأنّها هي بنفسها الجعل الصادر من الشارع، وإنّما تقع في طريق تطبيقات وتخصّصات هذا الجعل، وهذا يخرج إذا أوضحنا أنّ المراد بالحكم الذي مهّدت القاعدة الأصولية لإثباته الجعل لا ما يعمّ حصصه وتطبيقاته، فضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد وإن كان يستخرج من القاعدة المذكورة ولكنه ليس مجعولاً برأسه، بل هو حصة من الحصص المجعولة بذلك الجعل الواحد»[١].

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي ﷺ في مباني الاستنباط بقوله: «أمّا الفارق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، فإنّ المبحوث عنه في المسألة الأصولية لا يكون بنفسه من الأحكام الفرعية، إنّما يكون من مبادئها التصديقية، كمسألة حجّية ظواهر الكتاب، ومسألة ظهور الأمر في الوجوب، وغيرهما، فإنّ شيئاً من ذلك لا يكون بحثاً عن وجوب الصلاة مثلاً، بل الصلاة حيث

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢٥.

ورد الأمر بها في الكتاب، يحكم بوجوبها استناداً إلى حجّية ظواهر الكتاب وظهور الأمر في الوجوب. وهذا بخلاف المبحوث عنه في القاعدة الفقهية، فإنّه بنفسه حكم فرعيّ، كقاعدة التجاوز، فإنّها بنفسها حكم فرعيّ يُبحث عنه في الفقه.

بعبارة أخرى: إنّ النتيجة الحاصلة في المسألة الأصولية إنّما تكون حكماً كلّياً مستنبطاً من ضمّ صغرى المسألة إلى كبراها كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه حكم مستنبط من ضمّ ظهور آية﴿وَأَقِمِ الصَّلاَةَ﴾ إلى كبرى حجّية ظواهر الكتاب المبرهن عليها في المسألة الأصولية. وهذا بخلاف النتيجة الحاصلة في القواعد الفقهية، فإنّها تكون حكماً جزئياً مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغراها، كلزوم المضيّ عند الشكّ في الركوع بعد تجاوز محلّه، فإنّه حكم جزئيّ مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغراها»[1].

والحاصل أنّ نسبة القاعدة الأصولية إلى ما يستنتج منها هي نسبة الاستنباط والتوسيط، بخلافه في القاعدة الفقهية، فإنّ نسبتها إلى ما يستخرج منها هي نسبة التطبيق. والفارق بين الاستنباط والتطبيق، هو أنّ الكبرى في مورد الاستنباط تكون مغايرة مع الحكم المستنبط، وذلك كحجّية ظواهر الكتاب بالقياس إلى وجوب الصلاة مثلاً، بخلافها في التطبيق، فإنّها تكون متّحدة مع الحكم المستفاد، وذلك كقاعدة «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» ويترتّب على ذلك أنّ الحكم المستفاد من المسألة الأصولية هو جعل شرعيّ على موضوع كلّي، بخلاف القاعدة الفقهية، فإنّ المستفاد منها حكم جزئيّ في الموارد الخاصّة. فمثلاً حجّية خبر الثقة التي هي مسألة أصولية يُستنبط منها جعل وجوب

---

(١) **مباني الاستنباط**: من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم ـ إيران: ج١، ص٨.

السورة تارة، وهو جعل شرعيّ على موضوع كلّي، وجعل حرمة العصير العنبي أخرى، وهو جعل شرعيّ آخر، وكلاهما غير القاعدة الأصولية التي أنتجتهما ومغايرة لهما، بخلافه في قاعدة «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» فإنّها وإن كان يستفاد منها كبرى الضمان في البيع الفاسد، لكن هذه الكبرى ليست جعلاً آخر استنبط من خلال تلك القاعدة، وإنّما هي نفس تلك القاعدة وجزء من مدلولها الضمني، أفرزناه بالتحليل والتطبيق على حصص الموضوع، فلا يصدق عليها أنّها قاعدة مهّدت لاستنباط جعل آخر وراءها، وإنّما هي بنفسها حكم شرعيّ كلّي، مجعول لنفي الأحكام الحرجية ورفعها، ويستخلص منها بالتطبيق والتحليل لمدلولها الضمني حصصاً متعدّدة، دون أن تكون تلك الحصص جعولاً أخرى يتوصّل إلى إثباتها أو إقامة الحجّة عليها بتلك القاعدة»[١].

فتلخَّص أنّ القاعدة الأصولية هي التي تقع في طريق استنباط جعل شرعيّ، وقاعدة «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» لا يستنبط منها جعل شرعيّ، وإنّما هي بنفسها جعل شرعيّ فلا تكون أصولية. وهذا ما ذكره المحقّق النائيني ﭬ بقوله: «وأمّا تعريفه ـ أي علم الأصول ـ فقد عُلم مما سبق إجمالاً، وتفصيله هو: العلم بالقواعد التي إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهية، وهي الحكم الكلّي الشرعي الثابت لموضوعه المقدّر وجوده على ما هو الشأن في القضايا الحقيقية، وهذا التعريف أسدّ من تعريف المشهور بأنَّه هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستباط الحكم الشرعي»[٢].

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر ﭬ، سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان: ج١، ص٢٥.

(٢) **أجود التقريرات**؛ تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر إمام المحقّقين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تأليف: المحقق الكبير أستاذ الفقهاء والمجتهدين السيد أبو القاسم الخوئيﭬ، =

مناقشة السيد الشهيد للضابط المتقدم

لم يوافق السيد الشهيد ﵀ في بحوث الخارج على هذا الضابط لتمييز المسألة الأصولية عن القاعدة الفقهية، وذلك لعدم اختصاص القواعد الفقهية بالقواعد التطبيقية، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط، كما هو الأمر في القواعد التي يقرّرها الفقيه في الفقه ويستند إليها في استنباط الحكم الشرعي، كقاعدة «ظهور الأمر بالغَسل في الإرشاد إلى النجاسة» التي تشبه قاعدة «ظهور الأمر بشيء في وجوبه».

ومن الواضح أنّ مثل هذه القاعدة لا يمكن إخراجها عن التعريف المدرسي المشهور إلا من خلال إدخال تعديل عليه، والتعديل المقترَح ـ كما سيأتي بحثه ـ «هو إضافة قيد الاشتراك، فيكون الميزان في أصولية القاعدة عدم اختصاص مجال الاستفادة والاستنباط منها في باب فقهيّ معيّن»(1). وهذا ما سنقف عليه مفصّلاً في التعريف المختار للأستاذ الشهيد ﵀.

دفع الاعتراض الثاني: النقض بالأصول العملية

هناك عدّة محاولات للتخلّص من الاعتراض أعلاه، منها:

الأولى: محاولة صاحب الكفاية

حاول الآخوند الخراساني﵀ دفع هذا الاعتراض بإضافة قيدٍ جديد إلى التعريف؛ ليشمل الأصول العملية أيضاً.

قال بعد أن ذكر التعريف المشهور: «والأَولى تعريفه بأنّه: صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها

= تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ: ج١، ص٣.

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢٦.

في مقام العمل؛ بناءً على أنّ مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول، كما هو كذلك، ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات»[١].

والوجه في خروج مسائل الأصول العملية بتعريف المشهور، ودخولها فيه بتعريف صاحب الكفاية هو: «أنّ الأصول العملية بين ما لا يكون مفادها حكماً شرعيّاً، ولا يتوصّل بها إلى حكم شرعيّ، كالأصول العقلية من براءة واشتغال، فإنّ مفادها ليس إلا المعذّريّة أو المنجّزية، وظاهر أن ذلك لا يكون واسطة في الاستنباط، وبين ما يكون نفس مفادها حكماً شرعيّاً كالأصول الشرعية من أصالة الحلّ ونحوها، فإنّ أصالة الحلّ لا يُستنبط بواسطتها حكم شرعيّ، بل هي بعينها حكم شرعيّ وهو الحلّية.

وتوهّم أنّ أصالة الحلّ تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويتوصّل بواسطتها إليه باعتبار وقوعها في كبرى قياس استنتاج الحكم، فيقال: هذا مشكوك الحلية، وكل مشكوك الحلّية فهو حلال، فينتج بهاتين المقدّمتين حلّية المشكوك ويعرف بهما الحكم، ومثل هذا يكفي في كون القاعدة مما يُستنبط بها حكمٌ شرعيّ.

مندفع: بأنّ أصالة الحل وإن كانت كبرى القياس المذكور، إلا أنّ ذلك لا يعني كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي، إذ النتيجة وهي حلّية المشكوك المعيّن عين مفاد القاعدة، فكان ذلك القياس قياساً لتطبيق الحكم الكلي على موارده الجزئية وصغرياته، ولم يُستنبط من القياس المذكور بواسطة القاعدة حكم آخر غير مفادها، فلا يصدق الاستنباط»[٢].

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٩.

(٢) **منتقى الأصول**، مصدر سابق : ج١، ص٢٢.

وهذا هو مراد الأصفهاني في تعليقته على الكفاية، حيث قال في وجه أولوية هذا التعريف: «إنّ لازم التخصيص خروج جملة من المسائل المدوّنة في الأصول عن كونها كذلك، ولزوم كونها استطرادية ... مثل الأصول العملية في الشبهات الحكمية، فإنّ مضامينها بأنفسها أحكام شرعيّة لا أنّها واسطة في استنباطها في الشرعية منها، وأمّا العقلية فلا تنتهي إلى حكم شرعيّ أبداً، فهذه المسائل بين ما تكون مضامينها أحكاماً شرعيّة وبين ما لا ينتهي إلى حكم شرعيّ، وجامعها عدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط، وما يرى من إعمال الأصول الشرعية في الموارد الخاصّة إنّما هو من باب التطبيق لا التوسيط»[1].

إلا أنّ هذه الإضافة تعني اعتراف صاحب الكفاية بالإشكال المتقدّم على تعريف المشهور، ولا يمكن عدّها تصحيحاً موفَّقاً؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ هذا المائز الذي ذكره الآخوند يكون في رتبة متأخّرة عن تدوين مسائل العلم، ونحن نريد من التعريف أن يبرز لنا مائزاً قبلياً موضوعياً لبحوث علم الأصول، يميّزها عن غيرها من العناصر المساهمة في الاستنباط.

الثاني: أنّ القيد الذي ذكره الآخوند لم يحقّق جامعاً وضابطاً حقيقياً تنطوي تحته مسائل العلم كافّة «بل غاية ما تعني هذه الإضافة أنّ التعريف كان ناقصاً غير شامل لقسم من مسائل الأصول، فأريد إدراجها في التعريف مستقلاً بكلمة «أو»، وهذا ليس علاجاً للتعريف، ولم يجعله جامعاً مانعاً، وإلا لأمكن من أوّل الأمر عطف كلّ المسائل المبحوث عنها في الأصول، ودرجها في التعريف بكلمة «أو» فيقال: إنّ علم الأصول علم بمسائل الألفاظ أو

---

(١) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ: ج ١، ص ١٧.

الملازمات العقلية أو الأصول العملية أو غير ذلك من مسائل علم الأصول»[1].

الثانية: محاولة الميرزا النائيني

أفاده‌تَتِئُ أنّ المقصود باستنباط الحكم الشرعي، ليس هو استنباط الحكم الواقعي في الشريعة، وإنّما المراد الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، الذي يثبت في موارد الأصول العملية التي لا تثبت الواقع، حيث قال تَتِئُ في «أجود التقريرات»: «ثمّ لا يخفى إن أريد من الحكم المأخوذ في التعريف ما هو الأعمّ من الواقعي والظاهري، فمباحث الأصول العملية تدخل في المسائل التي يستنبط منها الحكم الشرعيّ، وأمّا إذا خصصناه بالواقعي، فلا مناص في إدخالها في المباحث الأصولية من إضافة قيد آخر إلى التعريف وهو قولنا: أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»[2].

وهذه المحاولة أيضاً لا يمكن المساعدة عليها، حيث أورد المصنّف‌تَتِئُ ـ في بحوث الخارج ـ عليها إيرادين:

الأوّل: أنّ جملة من الأصول العملية التي يبحث عنها في علم الأصول ـ كالبراءة العقلية وغيرها ـ لا تتضمّن الحكم الشرعي حتى الظاهري، وإنّما هي مجرّد وظيفة عملية يقرّرها العقل حين يعجز عن الانتهاء إلى حكم شرعيّ بشأن الواقعة المشتبهة. فالمحاولة المذكورة إن تمّت فهي إنّما تتمّ بلحاظ الأصول الشرعية ولا تتمّ بلحاظ الأصول العملية العقلية؛ لأنّها ليست من الأحكام الشرعية.

الثاني: أنّ هذه المحاولة غير تامّة حتى بلحاظ الأصول العملية الشرعية؛ لأنّ الحكم الظاهري المحفوظ في موارد الأصول العملية، يمثّل نفس القاعدة

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢٢.

(٢) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج١، ص٦.

الأصولية العملية وليس مستنبطاً منها[١].

والحاصل أنّ هذه المحاولة أخصّ من المدَّعى؛ لأنها «وإن أصلحت التعريف في شموله للأصول العملية الشرعية التي هي أحكام شرعيّة، لكنها لا تدفع المناقشة كاملة، إذ تبقى الأصول العملية العقلية التي ليست بأحكام شرعيّة، لا واقعية ولا ظاهرية، على الرغم من أنّها مسائل أصولية»[٢].

الثالثة: محاولة السيد الخوئي

رفض السيد الخوئي ﷺ محاولة صاحب الكفاية في دفع الإشكال المتقدّم وقدّم محاولة أخرى كانت صحيحة في التغلّب على الاعتراض المذكور.

فبعد أن قرّر صيغة الإشكال بقوله: «إنّ الحكم في موارد الأصول العملية كأصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب، لا يستنبط من ضمّ صغرياتها إليها، بل يستفاد من تطبيقها عليها، بداهة أنّ الحلّية أو الحرمة الظاهرية إنّما تستفاد من انطباق هذه الأصول على صغرياتها، لا أنّها تستنبط من ضمّ صغرياتها إليها، وعليه إن اعتبر قيد الاستنباط في التعريف، تخرج مسائل الأصول العملية عنه، فلا يكون التعريف مطّرداً، وإن ألغي تدخل القواعد الفقهية فيه فلا يكون منعكساً»[٣].

ثمّ أجاب عن ذلك: «بأنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد من الاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف الإثبات الحقيقي بعلم أو علميّ، إذ على هذا لا يمكن التفصّي عن هذا أصلاً، ولكنه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعيّاً أو

---

(١) انظر: **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢١.

(٢) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢٢.

(٣) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ج١، ص٩.

تنجيزياً أو تعذيرياً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّة والتعذير أخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها»[١].

لفت نظر

إنّ توجيه الاستنباط بهذا المعنى هو الذي ذهب إليه المحقّق الأصفهاني حيث قال: «إنّ الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعي، بل يكفي الحجّة عليه في استنباطه؛ إذ ليس حقيقة الاستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، ... وعليه فعلم الأصول ما يُبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»[٢].

ومن الواضح أنّ هذه المحاولة تبتني على معرفة المراد من كلمة الاستنباط الواردة في تعريف المشهور، فإن أريد بها خصوص الإثبات الحقيقي الواقعي، بمعنى كون لسان القاعدة لسان تحديد وتشخيص الواقع، فإنّ الإشكال حينئذٍ يكون تامّاً. وإن أريد بها ما يتوصّل به لإثبات الحكم الشرعي ولو تنجيزاً أو تعذيراً، ارتفع الإشكال ودخلت الأصول العملية في التعريف؛ لأنّ التنجيز والتعذير تجاه الواقع المشكوك نحو إثبات للحكم الشرعي، وهو إثبات تشترك فيه الأدلّة المحرزة والأصول العملية معاً.

وبعبارة أخرى: إنّ ما يُتوصَّل به لإثبات الحكم الشرعي يمكن أن يكون أمارة تحرز الواقع، ويمكن أن يكون أصلاً عملياً؛ لأنّه سوف يأتي في شرح

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**: تقريراً لبحث فقيه الأمّة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج١، ص٩.

(٢) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق : ج١، ص ٤٢.

المقطع (١٧) أنّ الأصول العملية هي أحكام ظاهرية.

وفي ضوء هذا المعنى للاستنباط نكون قد أبرزنا المائز الحقيقي الجامع لمسائل علم الأصول[1].

وهذه المحاولة من وجهة نظر السيد الشهيدﷺ صحيحة في التغلّب على الاعتراض المذكور[2].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**وأمّا الملاحظة الأولى فتندفع ... جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي**». أي أنّ المقصود من الحكم الشرعي الذي جاء في التعريف خصوص الحكم الشرعي الكلّي الذي يعمّ جميع المكلَّفين، فتكون أصولية المسألة منوطة بوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، وليس مطلق الحكم وإن كان جزئياً.

• قوله ﷺ: «**والقواعد الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل**». أي أنّ القاعدة الفقهية المشار إليها وهي: «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ»، لا تقع في طريق استنباط حكم شرعيّ كلّي لأنّها بنفسها حكم شرعيّ كلّي، وبعبارة أخرى: القاعدة الفقهية هي بنفسها جعل كلّي على موضوعه.

• قوله ﷺ: «**وأمّا الثانية فهي جعل شرعيّ للضمان على موضوع كلّي**». أي أنّ قاعدة «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» هي جعل شرعيّ وهو عبارة

---

(١) لقد رفض السيد الروحانيﷺ دفع الإشكال محلّ البحث بالمحاولة المتقدّمة، حيث قال: «كما لا يندفع ـ أي الإشكال ـ بما وُجّه به معنى الاستنباط؛ إذ ليس من هذه المسائل ـ بما فيها الأصول العملية ـ ما ينتج حصول الحجّة على الحكم الشرعي الواقعي نفياً وإثباتاً كما لا يخفى، فلاحظ»، **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٦.

(٢) انظر: **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٢١.

عن وجوب الضمان في العقد الفاسد على موضوع كلّي وهو العقد الذي في صحيحه ضمان.

• قوله ﷺ: «**وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة ـ كالإجارة والبيع مثلاً ـ ثبت ضمانات متعدّدة مجعولة كلّها بذلك الجعل الواحد**». أي تطبيق الجعل الكلي الذي هو وجوب الضمان في العقد الفاسد، على موضوعه الكلي وهو العقد الذي في صحيحه ضمان، وهذا يعني أنّ الجعل واحد ولكن تطبيقاته متعدّدة، فتارة يطبّق على البيع، وأخرى على الإجارة، وهكذا. فهذه القاعدة من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[1] حيث يُستنبط منها حكمَ شرعيّ كلّي وهو وجوب الحجّ، وهذا الحكم له تطبيقات، ومن تطبيقاته وجوب الحجّ على زيد، ووجوب الحجّ على عمر... وهكذا.

• قوله: «**وأخرى بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزي والتعذيري**».

أي أنّ المراد من الاستنباط في التعريف هو مطلق الإثبات التنجيزي أو التعذيري للحكم، سواء كان إثباتاً حقيقياً أم غير حقيقي. فكل قاعدة تكون منجّزة للحكم الشرعي أو معذّرة عند مخالفته فهي أصولية، ومن الواضح أنّ هذا النوع من الإثبات تشترك فيه الأدلّة المحرزة، والأصول العملية معاً، فيكون الاستنباط بهذا المعنى جامعاً بينهما.

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٣)

أهمّ المحاولات لدفع الاعتراض الثالث

وفيه البحوث التالية

- المحاولة الأولى: للميرزا النائيني قدس سره
  - ✓ إشكالان على محاولة الميرزا
- المحاولة الثانية: للسيد الخوئي قدس سره
  - ✓ ملاحظات المصنف على محاولة السيد الخوئي
- زيادة وتفصيل
  - ✓ جواب السيد الخوئي عن النقض بالقواعد الفقهية والإيراد عليه
  - ✓ جواب السيد الخوئي عن النقض بالأصول العملية والإيراد عليه

وأمَّا الملاحظةُ الثالثةُ، فهناكَ عدّةُ محاولاتٍ للجوابِ عليها:

منها: ما ذكرَهُ المحقّقُ النائينيُّ (قدّسَ اللهُ روحَه) مِن إضافةِ قيدِ الكبرويةِ في التعريفِ لإخراجِ ظهورِ كلمةِ الصعيد، فالقاعدةُ الأصوليةُ يجبُ أنْ تقعَ كبرى في قياسِ الاستنباط، وأمّا ظهورُ كلمةِ الصعيدِ فهو صغرى في القياس، وبحاجةٍ إلى كبرى حجّيةِ الظهور.

ويردُ عليه: أنَّ جملةً مِنَ القواعدِ الأصوليةِ لا تقعُ كبرى أيضاً، كظهورِ صيغةِ الأمرِ في الوجوبِ، وظهورِ بعضِ الأدواتِ في العمومِ أو في المفهومِ، فإنّها محتاجةٌ إلى كبرى حجّيةِ الظهورِ، فما الفرقُ بينها وبينَ المسائلِ اللغويةِ ؟ وكذلكَ أيضاً مسألةُ اجتماعِ الأمرِ والنهي، فإنَّ الامتناعَ فيها يحقّقُ صغرى لكبرى التعارضِ بينَ خطابَي «صلِّ» و«لا تغصبْ»، والجوازُ فيها يحقّقُ صغرى لكبرى حجّيةِ الإطلاق .

ومنها: ما ذكرَهُ السيّدُ الأستاذُ من استبدالِ قيدِ الكبرويةِ بصفةٍ أخرى، وهي أنْ تكونَ القاعدةُ وحدَها كافيةً لاستنباطِ الحكمِ الشرعيِّ بلا ضمِّ قاعدةٍ أصوليةٍ أخرى، فيخرجُ ظهورُ كلمةِ الصعيدِ لاحتياجِه إلى ضمِّ ظهورِ صيغةِ «اِفعلْ» في الوجوب، ولا يخرجُ ظهورُ صيغةِ «إفعل» في الوجوبِ، وإنْ كان محتاجاً إلى كبرى حجّيةِ الظهور، لأنّ هذِه الكبرى ليستْ مِن المباحثِ الأصولية؛ للاتّفاقِ عليها.

ونلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: إنّ عدمَ احتياجِ القاعدةِ الأصوليةِ إلى أخرى، إن أريدَ بِه عدمُ الاحتياجِ في كلِّ الحالاتِ، فلا يتحقَّقُ هذا في القواعدِ الأصولية، لأنّ ظهورَ صيغةِ الأمرِ في الوجوبِ مثلاً، بحاجةٍ في كثيرٍ من الأحيانِ إلى دليلِ حجّيةِ السندِ حينما تجيءُ الصيغةُ في دليلٍ ظنّيِّ السند.

وإنْ أُريدَ به عدمُ الاحتياجِ، ولو في حالةٍ واحدةٍ، فهذا قد يتَّفقُ في غيرِها، كما في ظهورِ كلمةِ الصعيدِ إذا كانتْ سائرُ جهاتِ الدليلِ قطعيةً.

وثانياً: إنّ ظهورَ صيغةِ الأمرِ في الوجوب، وأيَّ ظهورٍ آخرَ بحاجةٍ إلى ضمِّ قاعدةِ حجّيةِ الظهور، وهي أصوليةٌ، لأنّ مجرّدَ عدمِ الخلافِ فيها لا يُخرِجُها عن كونِها أصوليةً، لأنّ المسألةَ لا تكتسبُ أصوليّتَها من الخلافِ فيها، وإنّما الخلافُ ينصبُّ على المسألةِ الأصولية.

الشرح

اختلفت كلمات الأعلام في محاولاتهم لعلاج تعريف المشهور من ناحية دفع الاعتراض الثالث، والذي ينصّ على أنّ التعريف ليس مانعاً من دخول الأغيار؛ باعتباره يشمل بعض المسائل اللغوية والرجالية.

وفي ما يلي نستعرض أهمّ المحاولات في هذا المجال:

أهم المحاولات لدفع الاعتراض الثالث

ذكر علماء الأصول عدّة محاولات للتخلص من الاعتراض الثالث الذي أثير حول تعريف المشهور لعلم الأصول، ونحن نشير إلى بعضها:

المحاولة الأولى: للميرزا النائيني

أفاد الميرزا النائيني ﵀ في بحوثه الأصولية أنّ القاعدة لا تكون أصولية إلّا إذا وقعت كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، وقد أوضح ذلك في فوائده بقوله: «لا إشكال في أنّ العلوم ليست في عرض واحد، بل بينها ترتّب وطولية، إذ ربّ علم يكون من المبادئ لعلم آخر، ولأجل ذلك دُوّن علم المنطق مقدّمةً لعلم الحكمة، وكذلك كان علم النحو من مبادئ علم البيان، ومن الواضح أنّ جلّ العلوم تكون من مبادئ علم الفقه ومن مقدّماته، حيث يتوّقف الاستنباط على العلوم الأدبية من الصرف والنحو واللغة، وكذا يتوّقف على علم الرجال وعلم الأصول. ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرْض واحد بالنسبة إلى الفقه، بل منها ما يكون من قبيل المقدّمات الإعدادية للاستنباط، ومنها ما يكون من قبيل الجزء الأخير لعلّة الاستنباط، وعلم الأصول هو الجزء الأخير لعلّة الاستنباط، بخلاف سائر العلوم، فإنّها

من المقدّمات، حتى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم للاستنباط، ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الأصول، بل علم الأصول متأخّر عنه، وعلم الرجال مقدّمة له.

والحاصل أنّ علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط، وسائر العلوم تقع صغرى القياس. مثلاً: استنباط الحكم الفرعي من خبر الواحد، يتوّقف على عدة أمور فإنّه يتوقّف على:

- معرفة معاني الألفاظ التي تضمّنها الخبر.
- معرفة أبنية الكلمات ومحلّها من الإعراب، ليتميّز الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر.
- معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته، وتمييز ثقتهم عن غيره.
- ويتوقّف أيضاً على حجّية الخبر.

ومن المعلوم أن هذه الأمور مترتّبة من حيث دخلها في الاستنباط، حسب ترتّبها في الذكر، فالمتكّفل لإثبات الأمر الأوّل هو علم اللغة، ولإثبات الثاني هو علم النحو والصرف، ولإثبات الثالث هو علم الرجال، ولإثبات الرابع الذي يتمّ به الاستنباط هو علم الأصول. فرتبة علم الأصول متأخّرة عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط.

فيقال: الشيء الفلاني مما قام على وجوبه خبر الثقة، وكلّ ما قام على وجوبه خبر الثقة يجب، بعد البناء على حجّية خبر الواحد الذي هو نتيجة البحث في مسألة حجّية خبر الواحد، فسينتج من تأليف القياس وجوب الشيء الفلاني.

بما ذكرنا من مرتبة علم الأصول يظهر الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول، وحاصل الضابطة: أن كلّ مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول. وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بأن

يقال: إنّ علم الأصول: عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها، يُستنتج منها حكمٌ فرعيّ كلّي»[(١)] .

فالمقياس في أصولية المسألة عند المحقّق النائيني ﵀ هو أن تكون هذه القاعدة كبرى في قياس الاستنباط، فعندما يريد الفقيه أن يستنبط حكماً شرعيّاً فإنّه سوف يشكّل قياساً مؤلّفاً من كبرى وصغرى، فما وقع كبرى في القياس فهو من القواعد الأصولية، وما وقع صغرى في القياس فهو ليس منها.

فمثلاً عندما يريد الفقيه أن يستنبط حكماً شرعيّاً ـ كوجوب الخمس في المعدن ـ وكان هذا الحكم مروياً في خبر راويه زرارة بن أعين، فإنّه سوف يشكل قياساً مؤلّفاً من صغرى وكبرى.

الصغرى: زرارة ثقة.

الكبرى: خبر الثقة حجّة.

النتيجة: إنّ ما رواه زرارة حجّة.

ومن الواضح أنّ إثبات الصغرى هو من وظيفة علم الرجال، أمّا الكبرى فأنّها من المسائل التي تبحث في علم الأصول.

وعلى هذا يخرج البحث في «وثاقة الراوي» و«ظهور كلمة الصعيد» وأمثالها عن هذا العلم؛ لأنّ هذه المسائل تقع صغرى في قياس الاستنباط، ولكي يتمّ الاستدلال بها فإنّها تحتاج إلى كبرى حجّية الظهور.

وبهذا تكون المسائل الأصولية قد امتازت عن مسائل سائر العلوم، «فإنّ

---

(١) **فوائد الأصول**؛ من إفادات قدوة العلماء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تأليف: الأصولي المدّقق والفقيه المحقّق العلّامة الرباني الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة ـ إيران: ج١، ص ١٨.

مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط ـ كما عرفت ـ إلاّ أنها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى أصولية إليها، وهذا بخلاف المسائل الأصولية، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى»[١].

الإيرادات على محاولة الميرزا ﭭ

الإيراد الأول

ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنّ الضابط الموفَّق يجب أن يكون بنحو يخرج النقوض المتقدّمة عن دائرة هذا العلم بشرط أن لا يلزم من إخراجها خروج بعض المسائل المتَّفق على أصوليّتها، وهذا القيد الذي أضافه الميرزا ﭭ وإن كان قد نفع التعريف من جهة، حيث أخرج المسائل غير الأصولية التي يحتاج إليها الفقيه مثل ظهور كلمة «الصعيد»؛ لكونها تقع كبرى في قياس الاستنباط، إلّا أنّه ـ من جهة أخرى ـ أخلّ بالتعريف من حيث استلزامه خروج جملة من البحوث الأصولية عن علم الأصول، من قبيل: «المسائل المرتبطة بتشخيص ظواهر بعض الألفاظ أو الصيغ، كصيغة الأمر والنهي أو الجملة الشرطية أو أدوات العموم والإطلاق ونحو ذلك، فهي من صميم علم الأصول مع أنّها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، بل غايتها أنّها تثبت صغرى الظهور التي تحتاج إلى ضمّ كبرى الظهور إليها، كي يتوصّل إلى النتيجة الفقهية والحجّة على الحكم الشرعي»[٢].

وقال السيد الروحاني ﭭ: «وأمّا المسائل اللفظية الأخرى، كمسألة ظهور

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص ١٦.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ١٨.

الأمر في الوجوب، أو ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في انتفاء الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، أو ظهور العامّ في الباقي بعد التخصيص فيكون حجّة فيه، أو ظهوره في العموم الاستغراقي أو المجموعي، وغيرها من المسائل المشاكلة لها، فإيصالها إلى الحكم أو ارتفاع التردّد بها إنّما يكون بضميمة كبرى أصولية وهي حجّية الظواهر، إذ بدونها لا يتوصّل إلى المطلوب، فإنّ ظهور الأمر في الوجوب لا يستفاد منه في نفسه الحكم بل لابدّ أن ينضمّ إليه «أنّ الظواهر حجّة» فيثبت الوجوب ويرتفع التردّد، وهكذا غيرها، فإنّ مجرّد ثبوت الظهور لا يجدي في إثبات الحكم، بل يتوقّف على ضمّ كبرى أصولية وهي كون الظاهر حجّة، فيكون ذلك الظاهر حجّة في مدلوله. فظهر بهذا البيان: أنّ اعتبار رفع التردّد بالمسألة الأصولية أو استنباط الحكم مباشرة بلا واسطة يستلزم خروج هذه المسائل، وهو مما لا يلتزم به أحد»[1].

ولتوضيح ذلك نقول: لو أراد الفقيه أن يستنبط وجوب التيمّم من صيغة الأمر في الآية المباركة: ﴿**فَتَيَمَّمُوا**﴾[2]. فإنّهُ يشكّل قياساً تكون الصغرى فيه عبارة عن : صيغة «إفعل» ظاهرة في الوجوب، والكبرى: كلّ ظهور حجّة.

ففي المثال نلاحظ أنّ هذه القاعدة وهي «صيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب» قد وقعت صغرى في قياس الاستنباط، فتكون خارجة عن مباحث علم الأصول، وهكذا الحال في بقية الدلالات الأخرى.

إلّا أنّ الذي يظهر عدم ورود النقض أعلاه على التعريف الذي ذكره المحقّق النائينيّ؛ ليس لعدم خروج مثل هذه المسائل عن علم الأصول، وإنّما لعدم اعتقاده أنّ مثل هذه الأبحاث تعدّ من المسائل الأصولية كما صرح

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٠.

(٢) **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٣٤.

هو بذلك حيث قال: «فإنّ علم اللغة والصرف والنحو، إنّما يتكفّل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحوث عنه في المسألة الأصولية هو حجّية الظواهر، وبذلك يظهر أنّ البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة لا يرجع إلى علم الأصول، بل هو من المبادئ، وإنّما ذكر في علم الأصول استطراداً، حيث لم يبحث عنه في علم آخر»[١].

وتابعه على ذلك تلميذه السيد الخوئي ﵀ حيث قال: «يظهر أنّ مبحث المشتقّ، ومبحث الصحيح والأعمّ، وبعض مباحث العامّ والخاصّ، كمبحث وضع أداة العموم، كلّها خارجة عن مسائل هذا العلم، لعدم توفّر هذا الشرط فيها، إذ البحث في هذه المباحث عن وضع ألفاظ مفردة مادّةً كما في بعضها، وهيئة كما في بعضها الآخر، ومن الواضح جداً أنّه لا تترتّب آثار شرعيّة على وضعها فقط، مثلاً أيّ أثر شرعيّ يترتّب على وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل أو للجامع بينه وبين المنقضي عنه المبدأ، وعلى وضع أسامي العبادات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسد، وعلى وضع الأدوات للعموم مثلاً من دون أن تنضمّ إليها مسألة أصولية.

فالصحيح هو أنّها من المسائل اللغوية، ولكن حيث إنّها لم تدوّن في علم اللغة دوّنت في الأصول»[٢].

إذاً، الإشكال المتقدّم غيرُ واردٍ على التعديل الذي ذكره المحقّق النائيني﵀. اللهم إلاّ أن يقال إنّ المصنف ناظر إلى من يرى أصولية هذه المسائل.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص ٣٠٨.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص ١١.

الإيراد الثاني

في ضوء القيد الذي ذكره المحقّق النائيني ﷺ يلزم إخراج مسألة اجتماع الأمر والنهي عن مباحث علم الأصول؛ لأنّها تقع صغرى في قياس الاستنباط ـ سواء قلنا بإمكان اجتماع الأمر والنهي أم قلنا بالامتناع ـ مع أنّها من أمّهات المسائل الأصولية.

توضيح ذلك: لا شكّ في أنّ الأحكام التكليفية الواقعية متضادّة فيما بينها ـ كما مرّ في الحلقة الثانية [1] ـ نظراً للتضادّ الموجود بين مبادئها، ولكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ هذا التضادّ إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً، كما لو قال الآمر: «صلِّ» و «لا تصلِّ»، فالصلاة التي هي متعلّق الوجوب هي بعينها متعلّق الحرمة، وفي هذه الحالة يستحيل أن يكون كلا الخطابين مجعولاً من قبل الشارع.

أمّا إذا تعدّد المتعلّق، فلا محذور من اجتماع الأمر والنهي في وقت وموقف واحدٍ، كما لو قال المولى: «صلِّ»، وقال في خطاب آخر: «لا تنظر إلى الأجنبية»، فمن الواضح أنّ الصلاة والنظر إلى الأجنبية أمران متغايران، ففي الصلاة يوجد أمر ولا يوجد نهي، وفي النظر إلى الأجنبية يوجد نهي ولا يوجد أمر، ولا محذور في أن يتعلّق الأمر بأحد المتعلّقين والنهي بالآخر.

وهاتان الصورتان ـ القول بالامتناع مع وحدة المتعلّق، والقول بالجواز مع تعدّد المتعلّق ـ محلّ اتّفاق بين الأصوليين.

---

(١) قال السيد الشهيد ﷺ: «وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا نجد أنّ بينها تنافياً وتضادّاً يؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد، ومردّ هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام... » **دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية**، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﷺ، شريعت ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ: ج١، ص ١٧٨.

أمّا الخلاف الذي وقع بينهم في هذه المسألة فمورده حالات أخرى[١]، كما لو اتّفق دخول وقت الصلاة على المكلَّف وكان في أرض مغصوبة، فهل هذا من موارد اجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد حتى يكون الاجتماع مستحيلاً، أم أنّ الأمر تعلّق بشيء والنهي بآخر، وبالتالي يكون الاجتماع جائزاً وممكناً؟

فعلى القول بالأوّل يقع التعارض بين دليل الأمر ودليل النهي، مثال ذلك: لو افترضنا أنّ المكلَّف قد دخل أرض الغير بدون إذنه، وافترضنا أنّه قد حان وقت الصلاة، فحينئذٍ يكون بين إطلاق ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[٢]، وإطلاق «لا يحلّ التصرّف في مال الغير إلّا بطيب نفسه» تعارض؛ باعتبار أنّ إطلاق الدليل الأوّل ينصّ على وجوب إقامة الصلاة مطلقاً ولو في الأرض المغصوبة، وإطلاق الدليل الثاني ينصّ على حرمة الغصب والتصرّف في مال الغير حتى لو كان تصرّفاً صلاتياً، ومعه فاللازم تطبيق إحدى قواعد باب التعارض.

وهذا معناه أنّ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يحقّق التعارض بين إطلاق الأدلّة الذي بدوره يشكّل صغرى لكبرى قاعدة في باب التعارض.

بعبارة أخرى أكثر إيضاحاً: إنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يلزم أن يكون قياس الاستنباط بالشكل التالي:

---

(١) للاجتماع أنواع، وموردنا هو عبارة عمّا إذا اتحد الآمر والناهي، والمأمور والمنهيّ، ولكن اختلف المأمور به والمنهيّ عنه، كما إذا خاطب الشارع المكلّف بقوله «صلّ» و«لا تغصب»، فالمأمور به غير المنهيّ عنه، بل هما ماهيّتان مختلفتان، غير أنّ المكلّف بسوء اختياره جمعهما في مورد واحد على وجه يكون المورد مصداقاً لعنوانين ومجمعاً لهما.

(٢) الأنعام: ٧٢.

إنّ إطلاق «صلِّ» يتعارض مع إطلاق «لا تغصب»، وكلّما تعارض الأمر والنهي قُدّم جانب النهي[١]، فلابدّ أن نحكم حينئذٍ بحرمة الصلاة في الأرض المغصوبة، وبالتالي بطلانها؛ لأنّ النهي عن العبادة يوجب فسادها.

وأمّا على القول الثاني: فلا يوجد تعارض بين الدليلين، فيصحّ التمسك حينئذٍ بإطلاق كليهما لمورد الآخر، فنقول: إنّ مقتضى إطلاق «صلِّ» أنّ الصلاة مطلوبة ولو في الدار المغصوبة، ومقتضى إطلاق «لا تغصب» حرمة الغصب ولو كان ممتثلاً، فيكون المكلَّف عاصياً وممتثلاً في آن واحد.

وهذا معناه أنّ القول بالجواز حقَّق صغرى القياس، لأنّه يثبت لنا تمامية إطلاق دليل الأمر والنهي الذي يقع صغرى لكبرى حجّية الظهور.

يقول السيد الشهيد ﭞ: «مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّها مما يُبحث عنها في علم الأصول على الرغم من أنّها لا تشكل إلّا صغرى القياس الاستنباطي، سواء قلنا بامتناع الاجتماع أو بجوازه، فإنّ نتيجة القول بالامتناع وعدم إمكان عروض الأمر والنهي على مورد واحد هي أنّ خطابَي الأمر بالصلاة مثلاً والنهي عن الغصب متعارضان لا يجتمعان في موردٍ واحد، هو مورد الاجتماع، وهذا لا يكون إلّا صغرى تحتاج إلى تطبيق كبرى التعارض بين الدليلين عليها لإنتاج الحكم الشرعي. كما أنّ نتيجة القول بالإمكان وجواز الاجتماع، هو عدم التعارض بين الخطابين، وبالتالي تمامية الإطلاق فيهما، وهذا يكون صغرى محتاجة إلى تطبيق كبرى حجّية الإطلاق في التوصّل إلى الحكم الشرعي»[٢].

---

(١) بدعوى أنّه كلّما تعارض إطلاقان أحدهما بدليّ والآخر شموليّ قُدّم الشمولي على البدلي، وفي المقام يقدَّم إطلاق «لا تغصب» ـ الشموليّ ـ على إطلاق «صلِّ» باعتباره إطلاقاً بدلياً.

(٢) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

إذاً، نتيجة البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ على كلا القولين ـ لا تقع إلّا صغرى في قياس الاستنباط، ولازم ذلك خروجها عن مباحث علم الأصول مع أنّها من اُمّهات المسائل الأصولية.

فالإصلاح الذي أجراه الميرزا النائيني ﵀ على تعريف المشهور من خلال إضافة قيد الكبروية، وإن وفَّق في جعل التعريف مانعاً عن الأغيار وإخراج المسائل اللغوية وغيرها عن التعريف، إلّا أنّه أخفق من جهة أخرى، حيث أخرج الكثير من مسائل علم الأصول عنه، فهو بهذا حوّل التعريف من كونه غير مانع إلى كونه غير جامع.

هذا النقض ـ أيضاً ـ لم يوافق عليه المحقّق النائيني ﵀، لأنّه لا يرى أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية، بل يجعلها أشبه ما تكون بالمبادئ التصديقية؛ حيث قال في «فوائد الأصول» : «وأمّا عدم كون المسألة (اجتماع الأمر والنهي) من المسائل الأصولية، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في كون المسألة أصولية، ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّي فقهي. والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط...

فالإنصاف أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقية؛ لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض أو التزاحم، وليس بحثاً في المسألة الأصولية»[1] .

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٣٩٩.

المحاولة الثانية: للسيد الخوئي

جعل السيد الخوئي ﷺ في بحوثه الأصولية ضابط المسألة الأصولية عدم احتياجها إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى إليها في مجال الاستنباط وإنتاج الحكم. قال في «المحاضرات» : «إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية، من دون الحاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها»[1].

وبناءً على هذا لا يكون ظهور كلمة «الصعيد» في مطلق وجه الأرض من المسائل الأصولية؛ لأنها في مقام الاستنباط بحاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية إليها وهي قاعدة ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب.

وعليه فالضابط الذي يقترحه السيد الخوئي ﷺ يرتكز على ركنين تدور المسائل الأصولية مدارهما وجوداً وعدماً:

الأوّل: أن تقع في طريق الاستنباط. وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق ـ أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها ـ كتطبيق الطبيعي على أفراده»[1].

والثاني: أن لا تحتاج حين استنباط الحكم منها إلى ضمّ قاعدة أخرى، أو تحتاج ولكن لا تكون تلك القاعدة التي نضمّها أصولية، وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى، وعليه فالمسألة الأصولية هي المسألة التي تتّصف بذلك»[2].

وبالركن الثاني: يندفع النقض بالمسائل اللغوية.

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢.

قال ﷺ في تتمّة كلامه: «ثمّ إنّ النكتة في اعتبار ذلك ـ أي الركن الثاني ـ في تعريف علم الأصول أيضاً هي أن لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلة في استنباط الأحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحّة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث، وتمييز صحيحها من سقيمها وجيّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق لمعرفة صحّة الدليل وسقمه.

ولكن كلّ ذلك بالمقدار اللّازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلّا أن وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ كبرى أصولية وبدونه لا تنتج نتيجة شرعيّة أصلاً، ضرورة أنّهُ لا يترتّب أثر شرعيّ على وثاقة الراوي ما لم ينضمّ إليها كبرى أصولية وهي حجّية الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأصولية عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلّا أنّها لا بنفسها بل لابدّ من ضمّ كبرى أصولية إليها، وهذا بخلاف المسائل الأصولية، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى»[1].

ثمّ أورد على الضابط بنقوض مع الإجابة عليها، ومن أهمّها النقض

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦.

ببحوث الدلالات بأجمعها فإنّها لا تقع إلّا صغرى الظهور وتكون بحاجة إلى ضمّ كبرى حجّية الظهور، وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد ﵀ بقوله: «ولا يخرج ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب وإن كان محتاجاً إلى كبرى حجّية الظهور؛ لأنّ هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية للاتّفاق عليها»(١) .

توضيح ذلك: أنّه بناء على الضابط الذي ذكره ﵀ يلزم أن تكون بحوث الدلالات بأجمعها (كمباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيّد كالبحث عن أنّ الجمع المحلّى بالألف واللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا؟ وعن أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهرة في العموم بحدّ ذاتها؟ وعن أنّ الفرد المعرَّف باللام، هل هو ظاهر في نفسه في الإطلاق بلا معونة خارجية، ما عدا مقدّمات الحكمة؟) خارجة عن الأصول، لأنها لا تقع إلّا في صغرى الظهور، فتكون بحاجة إلى ضمّ كبرى حجّية الظهور.

وأجاب عن ذلك بأنّ الأمر وإن كان كذلك، غير أن مسألة حجّية الظهور ـ التي هي كبرى هذه المباحث ـ ليست من مسائل علم الأصول؛ فإنها محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أي علم، ومن هنا قلنا: إنّها خارجة عن المسائل الأصولية(٢).

وهناك نقوض أخرى ذكرها السيد الخوئي ﵀ في بحوثه الأصولية حول تعريفه لعلم الأصول ـ بناءً على اعتبار الركن الثاني ـ مع الإجابة عنها

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﵀، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ: ص ١٠.

(٢) انظر : **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص٨.

كالنقض بخروج اجتماع الأمر والنهي[١] وخروج مسألة الضدّ[٢].

فتلخَّص من كلّ ما تقدّم: أنّ السيّد الخوئي جعل المناط في أصولية المسألة عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى في مقام استنباط الحكم الشرعيّ منها. هذا مع اعتقاده أنّ الاتفاق على مسألة ما وعدم وقوع النزاع فيها يخرجها عن كونها أصولية.

ملاحظات المصنف على محاولة السيد الخوئي ﵀

سجّل المصنّف﵀ على محاولة السيد الخوئي﵀ في التغلّب على الاعتراض الثالث جملة من الملاحظات، منها:

• **الملاحظة الأولى**: أنّ السيد الخوئي ﵀جعل المناط في أصولية المسألة هو عدم احتياجها إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى في مقام استنباط الحكم الشرعي منها. ونحن نتساءل: هل المقصود أن تكون كذلك على نحو الموجبة الكلية أم على نحو الموجبة الجزئية؟

بعبارة أخرى: هل المقصود من عدم الاحتياج هو عدم الاحتياج دائماً وفي جميع الحالات، أم عدم الاحتياج ولو في مورد واحد؟

فإن كان المقصود هو «عدم الحاجة إليها أصلاً خرجت الكثير من المسائل الأصولية؛ لكثرة موارد احتياج بعضها إلى بعض في مجال استنباط الحكم الشرعي، كما إذا اعتمد الاستنباط على دليل غير قطعيّ السند أو الدلالة»[٣].

وذلك من قبيل مسألة ظهور صيغة افعل في الوجوب، إذا وردت صيغة الأمر في دليل ظنّي السند، فحينئذٍ تكون عملية استنباط الحكم الشرعي منه

---

(١) انظر: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ص١٧.
(٢) انظر: المصدر نفسه: ص ١٨.
(٣) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨.

بحاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى وهي عبارة عن دليل حجّية السند؛ إذ من دون ضمّ هذه القاعدة لا يمكن الأخذ بالدليل الظنّي واستنباط الحكم الشرعي منه، كما لو كانت ثمّة رواية ظنّية السند وظنّية الدلالة على وجوب الجمعة، فحينئذٍ تكون مسألة دلالة الأمر على الوجوب التي هي من مسائل علم الأصول، محتاجة في مثل هذا المورد إلى مسألة حجّية خبر الثقة التي هي أيضاً من مسائل علم الأصول، كي تتمّ عملية الاستنباط، فينبغي أن لا تكون أصولية.

وإن كان المقصود عدم الحاجة في الجملة بأن تكون المسائل الأصولية مستغنية عن غيرها ولو في مورد واحد كما هو صريح كلامه ﷺ، حيث قال: «لابدّ وأن يترتّب الاستنباط على المسائل الأصولية مستقلاً ودون حاجة إلى ضمّ ضميمة، لكن لا مطلقاً ودائماً، بل في الجملة وموجبة جزئية ولو في مورد واحد»[1]، فحينئذٍ يكون ﷺ قد وقع في نفس المحذور الذي فرّ منه، لأنّ التعريف سوف لا يكون مانعاً من دخول المسائل غير الأصولية التي قد يتّفق بشأنها الاستغناء في الجملة، «كما إذا وردت كلمة «الصعيد» في دليل قطعي السند ـ كالنصّ القرآني ـ بحيث لم يكن الاستنباط الفقهي بحاجة إلى شيء عدا تحديد مدلولها، فيكون البحث عنها أصولياً بمقتضى هذا التعريف»[2].

لفت نظر: إنّ السيد الخوئي ﷺ لا يسلّم بأنّ مثل «ظهور كلمة الصعيد» يمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ على نحو الاستقلال وبلا حاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى، وهذا ما نستوحيه من قوله: «ففي اللغة يبحث عن

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف: السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي بقم المقدّسة، ١٤١٩ هـ: ج ١، ص ٤٢.

(٢) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨.

معنى الصعيد، فهل يمكن استنباط الحكم من ذلك حتى لو كان الدليل المشتمل عليه قطعي السند والدلالة ولم يكن مبتلى بالمعارض؟ لا يمكن ذلك، وسرّه ظاهر، فإنَّ الأحكام دائماً تكون مستفادة من الهيئات، واللغة إنّما تتكفل بيان الموضوعات فقط ولذا لا يمكن استنباط الحكم منها مطلقاً مستقلاً»[(١)].

فعلى هذا لا تكون مثل «ظهور كلمة الصعيد» أصولية عند السيد الخوئي حتّى لو وردت «كلمة الصعيد» في دليل قطعيّ السند والدلالة.

• **الملاحظة الثانية**: إنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب وأيّ ظهور آخر، بحاجة إلى ضمّ قاعدة حجّية الظهور، وهي أصولية، لأن صيرورة المسألة واضحة أو مسلّمة لا تميزها عن سائر مسائل العلم الواحد.

قال السيد الشهيد ﷺ: «إنّ جملة من مباحث علم الأصول تحتاج دائماً إلى ضمّ كبرى أصولية إليها لكي يتمّ الاستنباط، كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات والمطلقات، أو في باب المنطوق والمفهوم، فإنّها تنقّح صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفيّ وملاكات الترجيح الدلالي في مقام المعارضة بين الأدلّة.

ودعوى أنّ قواعد الجمع العرفيّ ، كأصل حجّية الظهور ، من القضايا المسلّمة المتّفق عليها عند العقلاء، فلا يكون البحث أصولياً؛ مدفوعة صغرى وكبرى.

أمّا صغرى: فلأنّ كبريات الجمع العرفي بنفسها بحاجة إلى بحث وتحقيق، خصوصاً مع إبداء البعض لاحتمال شمول الأخبار العلاجية لمورد الجمع العرفي، كما ذهب إليه صاحب الحدائق ﷺ في جملة من الموارد، وطبقه جملة من

(١) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢.

الفقهاء في بحوثهم الفقهية كالشيخ الطوسي ﭞ في مسألة نجاسة الخمر وغيره.

وأمّا كبرى: فلأنّ صيرورة المسألة واضحة أو مسلّمة، لا تميّزها عن سائر مسائل العلم الواحد، وإنّما تؤدّي إلى الاختلاف عنها بحسب مقام الإثبات والاستدلال»[(١)].

لذا كانت بديهيات علم الحساب من علم الحساب بلا إشكال.

• **الملاحظة الثالثة**: إن أصولية المسألة ليست مرهونة بوجود الخلاف فيها، «وإلّا لرجع الأمر إلى تحديد المسائل الأصولية بمقياس يتعيّن في طول البحث الأصولي»[(٢)] ؛ لأنّ كون المسألة متّفق عليها أو مختلف فيها لا يُعرَف إلّا بعد بحثها في محلّها، وبعد ذلك يتمّ تحديد ما هو من المسائل الأصولية وما هو خارج عنها. فيكون ضابط المسائل الأصولية بعدياً ومترتّباً على البحث في المسألة، ونحن اشترطنا فيه أن يكون قبلياً على البحث الأصولي، «ومعه أمكن الاستغناء عن التعريف بالقول بأنّ قواعد علم الأصول هي القواعد الدخيلة في الاستنباط غير المبحوث عنها في علم آخر»[(٣)] .

• **الملاحظة الرابعة**: لو تنزّلنا جدلاً وقلنا بأنّ ملاك المسائل الأصولية مرهون بالاختلاف فيها، فإنّه لم يثبت أنّ مسألة حجّية الظهور من المسلّمات التي لا اختلاف فيها، بل الاختلاف واقع فيها أيضاً كما نقل عن ابن قبة في مسألة استحالة جعل الحجّية لغير العلم. وعلى هذا فهي أصولية حتى على كون الملاك في أصولية المسألة هو الاختلاف فيها.

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

• **الملاحظة الخامسة**: ذكرنا في البحوث السابقة أنّ الضابط لابدّ أن يكون منسجماً مع الغرض الذي دُوّن له هذا العلم، وهو القدرة على الاستنباط . ومن الواضح أنّه لا توجد أيّ مناسبة بين هذا الغرض وبين الضابط الذي ذكره السيد الخوئي ﷺ؛ إذ لا علاقة بين الاختلاف في المسألة وبين استنباط الحكم الشرعي.

ولهذا تكون الملاحظة الثالثة ـ أعني النقض بالمسائل اللغوية والرجالية ـ واردة على تعريف المشهور، فلابدّ معه من تعديل جديد عليه؛ لكي يكون مانعاً عن دخول المسائل اللغوية.

زيادة وتفصيل

بعد أن اتّضح مبنى السيد الخوئي في ضابط المسألة الأصولية، نحاول أن نقف على ما ذكره سابقاً في الجواب عن الاعتراضين الأوّل والثاني، لمعرفة مدى انسجام تلك الإجابات مع الميزان الذي اختاره ﷺ.

جواب السيد الخوئي عن النقض بالقواعد الفقهية

أجاب سابقاً تبعاً للأصفهاني ﷺ في «نهاية الدارية» بأنّ الاستنباط له معنيان:

أ ـ الاستنباط التوسيطي: وهو أن تكون المقدّمة مغايرة للنتيجة المستنبطة، ولكن ملازمة لها، من قبيل الأمر على الوجوب المغاير لوجوب السورة، ولكن ملازماً له في مجال الاستنباط.

ب ـ الاستنباط التطبيقي: وهو أن تكون المقدّمة غير مغايرة للنتيجة، وإنّما النتيجة تطبيق من تطبيقاتها، كتطبيق قاعدة: «ما يضمن بصحيحه» على البيع الفاسد واستنتاج الضمان فيه.

وإذا كان الاستنباط على نحوين، توسيطي وتطبيقي، فالذي يكون من مسائل علم الأصول هو القاعدة التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي لا

التطبيقي. فالقواعد الفقهية والتي لا يستنبط منها الحكم إلّا بنحو التطبيق خارجة عن تعريف علم الأصول.

قال السيد الخوئي ﰂ ـ بعد تعريفه لعلم الأصول ـ : «وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأصولية مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق ـ أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها ـ كتطبيق الطبيعي على أفراده.

والنكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهية، فإنّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف»[1].

تعليقاً على هذا الكلام نقول:

إنّ القاعدة الفقهية أيضاً تقع في مجال الاستنباط التوسيطي، بحيث يكون الحكم والنتيجة المستنبطة مغايراً للمقدّمة التي استنبطناه منها، وذلك عن طريق توّسطها لإثبات موضوع حكم آخر. فمثلاً قاعدة: «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» تحقّق موضوعاً لحكم آخر هو الحكم التكليفي بوجوب أداء الدين وما اشتغلت به الذّمة. فكما أنّ المسائل الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي، كذلك القاعدة الفقهية أيضاً، ولكن الفارق بينهما من ناحية أنّ المسألة الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الشرعي الكلي، كوجوب السورة مثلاً المستنبط من دلالة الأمر على الوجوب. وأمّا القاعدة الفقهية فيستنبط منها حكم جزئي؛ لأنّها تنقّح

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص١٢-١٣.

موضوع حكم آخر يثبت بدليله لا بهذه القاعدة. فوجوب وفاء الدين مثلاً، حكم ثابت بدليله، وقاعدة: «ما يضمنُ بصحيحهِ يضمنُ بفاسدهِ» لا ينتج أصل هذا الحكم، وإنّما ينتج انطباقها وفعليتها في مصداق ومورد معيّن، وهو البيع الفاسد مثلاً.

فإذا اتّضح أنّ الاستنباط التوسيطي على نحوين، نتساءل : ماذا يقصد بالاستنباط التوسيطي؟

فإن كان يقصد ما يعمّ كلا المعنيين له، إذن فالتعريف شامل للقواعد الفقهية أيضاً، لأنّها لا تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

وإن كان يقصد المعنى الأوّل من التوسيط خاصّة، كما هو الذي ينبغي أن يلتزم به؛ لأنّ المفروض أنّ استنباط الحكم الشرعي لا الجزئي من مسائل علم الأصول، فسوف تخرج بعض مسائل علم الأصول بناءً على الضابط الذي اختاره فمسألة «أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه» لا يستنبط منها حرمة الضد التي تكون حكماً كلياً؛ لأنّها ليست بحكم فقهي يقبل التنجيز والتعذير، وإنّما النتيجة المترتّبة عليها ـ على مباني السيد الخوئي ﷺ ـ هي صحّة الصلاة وبطلانها، فإنّه على القول بالاقتضاء تقع الصلاة فاسدة، فتبطل، وعلى القول بعدم الاقتضاء تصحّ.

لكن من الواضح أنّ صحّة الصلاة ـ الضدّ ـ أو بطلانها، ليس حكماً كلياً استنبط من قاعدة «أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده»، بل الحكم الكلي بالعبادة وشرائطها أمر ثابت بدليله، وإنّما هذه القاعدة الأصولية تنقّح موضوع ذلك الحكم والتعبّد به مثلاً، فتقع صحيحة أو أنّها محرّمة فتقع فاسدة، فشأنها شأن القواعد الفقهية التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني[1].

---

(١) انظر: **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٥.

جواب السيد الخوئي عن النقض بالأصول العملية

أجاب السيد الخوئي ﷺ عن هذا النقض سابقاً: بأنّ المراد من الحكم الأعمّ من الظاهري والواقعي، أي مطلق الوظيفة العملية وتحصيل المنجّز والمعذّر، فيشمل الأصول اللفظية والعملية والشرعية والعقلية.

قال السيد الخوئي: «والتحقيق في الجواب عنه: هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف، الإثبات الحقيقي بعلمٍ أو علميّ؛ إذ على هذا لا يمكن التفصّي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيرياً. وعليه فالمسألة المزبورة تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّة والتعذير مرّة أخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها»[1] .

لكن هذا الجواب الذي كان صحيحاً صالحاً لتعديل التعريف المشهور ـ كما تقدّم ـ لا ينسجم مع تصوّرات السيد الخوئي ﷺ عن مسائل علم الأصول، لأنّه ينبثق معه نتيجتان طوليّتان، تترتّب إحداهما على الأخرى، وكلتاهما مما لا يرضى بها ﷺ.

أوّلاً: ينتج منه أن تكون مسألة حجّية القطع مسألة أصولية، لأنّها تقع في طريق استنباط الحجّة والمنجّز أو المعذّر للحكم الشرعي، مع أنّه يصرّح بأنّها ليست من مسائل علم الأصول[2] .

ثانياً: لو كانت مسألة حجّية القطع أصولية، فسوف تخرج كلّ مسائل علم الأصول أو جلّها عن التعريف بناءً على الميزان الذي أفاده؛ لأنّ مسائل من

(١) انظر: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص١٢.

(٢) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢.

قبيل حجّية خبر الثقة أو الاستصحاب أو أصالة البراءة أو غيرها، بحاجة في مقام الانتهاء إلى الوظيفة العملية إلى أن تنضمّ إليها مسألة حجّية القطع، حيث يقطع فيها بالحكم الظاهري، وبذلك تخرج عن تعريف علم الأصول، بناءً على أنّ كلّ مسألة تحتاج إلى ضمّ مسألة أخرى دائماً فهي ليست من مسائل علم الأصول[1].

والحاصل أنّ جميع المحاولات التي أُفيدت في المقام ـ أو لا أقلّ بعضها ـ لعلاج الاعتراضات الواردة على التعريف المشهور ودفعها، لم تسلم عن المناقشة والإشكال.

لذا عدل سيدنا الشهيد ﷺ لبيان تعريف آخر، يكون قادراً على إبراز مائز قبليّ موضوعيّ لبحوث هذا العلم، بنحو يميّزها عن غيرها من العناصر المساهمة في عملية الاستدلال الفقهي.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**لإخراج كلمة الصعيد**». ليس المقصود هو إخراج كلمة الصعيد فقط، وإنّما لإخراج المسائل النحوية والصرفية والبلاغية واللغوية الأخرى كذلك.

• قوله ﷺ: «**وظهور بعض الأدوات في العموم**». من قبيل كلّ، وجميع، والألف واللام الداخلة على الجمع، ونحو ذلك.

• قوله ﷺ: «**إن أريد به عدم الاحتياج في كلّ الحالات فلا يتحقّق هذا في القواعد الأصولية**». أي إن أريد من عدم الاحتياج عدمه في جميع الموارد، بحيث لو احتاجت ولو في مورد واحد لخرجت عن كونها أصولية، فلا

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٤.

يتحقّق[1] هذا بنحو الموجبة الكلية في القواعد الأصولية.

• قوله ﷺ: «**إذا كانت سائر جهات الدليل قطعية**». كما لو وردت كلمة «الصعيد» في رواية قطعيّة من حيث السند والدلالة وبقيّة الجهات، بحيث لا يكون تحصيل الحكم منها بحاجة لشيء سوى معرفة معنى كلمة «الصعيد».

(١) المراد من «لا يتحقّق» هنا: ليس عدم التحقّق مطلقاً، وإنّما عدم التحقّق كاملاً في جميع الموارد.

(٤)

التعريف المختار

وفيه المباحث التالية

- المنطق العام والمنطق الخاص
- علم الأصول هو منطق خاص
- أقسام الموجّهات العامة في الاستنباط الفقهي
- الجواب عن النقض بالقواعد الفقهية
- الجواب عن النقض بمسائل اللغة
- الجواب عن النقض بمسائل علم الرجال
- المائز بين علم الأصول وعلم الفقه
- حاصل نظرية الأستاذ الشهيد ﭬ
- نكتتان

✓ الأولى: الفرق بين الجعل والحكم

✓ الثانية: هل هناك حاجة لأخذ قيد «الاستنباط» في التعريف؟

وهكذا يتَّضحُ أنّ الملاحظةَ الثالثةَ واردةٌ على تعريفِ المشهورِ.

والأصحُّ في التعريفِ أنْ يقالَ: «علمُ الأصولِ هو العلمُ بالعناصرِ المشتركةِ لاستنباطِ جعلٍ شرعيٍّ»، وعلى هذا الأساسِ تخرجُ المسألةُ اللغويةُ كظهورِ كلمةِ الصعيدِ؛ لأنها لا تشترِكُ إلاّ في استنباطِ حالِ الحكمِ المتعلّقِ بهذهِ المادّةِ فقط، فلا تُعتبرُ عنصراً مشتركاً.

الشرح

ذكرﷺ في أبحاثه الأصولية أنّ علم الأصول: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي»[١].

وقبل الدخول في بيان الخصوصيات التي ذُكرت في هذا التعريف، وكيف يمكن من خلالها دفع الاعتراضات والنقوض السابقة، هناك مقدّمة أساسية لابدّ من الوقوف عندها.

المنطق العام والمنطق الخاص

إنّ العلوم البشرية على اختلافها وتعدّد مجالاتها وموضوعاتها، تشترك كلّها في أنّ العالِم يمارس عملية تفكير في تلك المادّة التي هي موضوع ذلك العلم. فعالِم الفلكيّات مثلاً يمارس عملية التفكير في الفلك وحركاته وسكونه، وكذلك عالم العلوم الطبيعية، فإنّه يمارس التفكير في الجسم وعوارضه ولواحقه من الحركة والسكون، واللغوي أيضاً يمارس عملية التفكير في اللغة وشؤونها وهكذا.

وهذه العمليات التفكيرية تختلف من علم إلى آخر، من حيث المادّة، لأنّ المادّة في الطبيعيات هي غير المادّة في اللغة، لكن توجد جهات صورية متّحدة بين هذه العمليات جميعاً، وإن اختلفت موادّها. فمثلاً صورة الشكل الأوّل من القياس الأرسطي نجدها عند العالم الطبيعي والفيلسوف معاً، فالأوّل يقول: الحديد معدن، وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة، فالحديد يتمدّد بالحرارة،

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

والثاني يقول: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث.

فهنا نجد أنّ صورة التفكير بينهما واحدة، وهي الشكل الأوّل من القياس الذي هو بديهي الإنتاج، وان كانت المادّة مختلفة فيهما.

وهذا يعني أنّ هناك عنصراً مشتركاً يوجّه عمليات الاستدلال جميعاً، من غير فرق بين مادّة وأخرى.

وهذا هو علم المنطق العامّ الذي يدرس عملية التفكير المشتركة بين تمام هذه العلوم، بعد تعريتها عن تمام الموادّ، ويدرسها من ناحية الصورة فقط، إذاً فهو علم لعملية التفكير مطلقاً، وهذا هو المنطق البشري العامّ.

وهناك منطق آخر يختصّ ببعض العلوم زائداً على ذلك المنطق العامّ، أي كما أنّ عملية التفكير المطلقة لها موجّهات عامّة، يبحث عنها في علم المنطق العامّ، فكذلك عملية التفكير في مادّة معيّنة يوجد لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن خصوصيات تلك المادّة، وإن كان أصل تلك المادّة محفوظاً، فمثلاً موضوع بعض أقسام علم الرياضيات هو العدد، فعملية التفكير في العدد لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن كون البحث عن جمع العدد أو ضربه أو غيرهما، هذه الموجّهات العامّة تشكّل منطقاً خاصّاً لذلك العلم، لا منطقاً عامّاً لكلّ العلوم.

علم الأصول هو منطق خاص

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الفقيه في الفقه ـ شأنه شأن كلّ عالم في أيّ مجال ـ يمارس عملية التفكير، وهي عبارة عن استنباط وتحديد الوظيفة والموقف العملي تجاه الأحكام الواقعية في الشريعة الإسلامية، وكلّ حكم واقعيّ يشكّل مسألة فقهية لها مادّة وصورة، ومادّتها ما كان من قبيل الصلاة والصوم والحجّ والزكاة وشرب الخمر والميسر والزنا ونحو ذلك، وصورتها

عبارة عن الحكم الشرعي بالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام .

وهذا معناه أنّ الموّجهات والعناصر التي تدخل في عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه في الفقه على قسمين:

الأوّل: ما يكون موجّهاً للعملية في مادّة مخصوصة، بحيث لو أُبدلت هذه المادّة بمادّة أخرى لم يكن هذا الأمر موجّهاً، فمثلاً الرواية الواردة في حرمة شرب النبيذ كموجّه عملية الاستنباط في هذه المادّة فحسب، ولا تدخل كعنصر موّجه في عملية استنباط حكم وجوب السورة مثلاً، وهذا ما يصطلح عليه السيد الشهيد ﭬ بالعنصر المختصّ الذي يكون دليلاً خاصّاً في استنتاج حكم فقهيّ معيّن، ولا يمكن أن يستند إليه كعنصر مشترك يستدلّ به في أبواب فقهية متعدّدة؛ بمعنى أنّ أحد الأدلّة التي يمارسها الفقيه في مجال استنباط الحكم الشرعي هو: «ما يكون دليلاً خاصّاً معتمداً في استنتاج حكم فقهيّ معيّن، من قبيل البحث عن مدلول كلمة «الصعيد» لغةً، فإنّه قد يستند إليه الفقيه كدليل على إثبات حكم شرعيّ في الفقه إلّا أنّه لا يكون عنصراً مشتركاً يستدلّ به في أبواب فقهية متنوعة»[(١)] .

الثاني: ما يكون موجّهاً عامّاً في مختلف عمليات الاستدلال الفقهي، بقطع النظر عن المادّة، من قبيل حجّية خبر الثقة، فإنّها قابلة لتوجيه عملية الاستنباط في باب وجوب السورة وعدمه، وحرمة شرب النبيذ أو جوازه ونحوهما، وهذا معنى أنّ حجّية خبر الثقة موجّه صوريّ لا مادّي.

بعبارة أخرى: «ما يكون دليلاً مشتركاً سيّالاً في مختلف الأبواب الفقهية، كالبحث عن تحديد مدلول صيغة الأمر أو النهي، فإنّهُ يوفّر للفقيه قاعدة عامّة في تشخيص مداليل النصوص الشرعية المتكفّلة لأمر أو نهي، والأمر والنهي

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

لا يختصّان بباب فقهيّ دون باب»[١] .

فيكون علم الأصول من هذه الناحية مشابهاً لعلم المنطق «غير أنّه يبحث عن نوع خاصّ من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة العامّة التي يجب أن تستوعبها عملية الاستنباط وتتكيّف وفقاً لها، لكي يكون الاستنباط سليماً والفقيه موفّقاً في استنتاجه... .

وعلى هذا الأساس قد نطلق على علم الأصول اسم «منطق علم الفقه» لأنّه يلعب بالنسبة إلى علم الفقه دوراً إيجابيّاً مماثلاً للدور الإيجابي الذي يؤدّيه علم المنطق للعلوم والفكر البشري بصورة عامّة، فهو على هذا الأساس منطق علم الفقه أو منطق عملية الاستنباط بتعبيرٍ آخر»[٢] .

فتحصّل أنّ المقدّمات التي يستعملها الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي هي:

• قواعد مشتركة بين جميع عمليات الاستدلال، وهي مسائل علم المنطق العامّ، وهي التي يصطلح عليها السيد الشهيد ﷺ بأنّها مأخوذة «لا بشرط» من حيث المادّة.

• قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات الفقهية أو أغلبها، وهي مسائل علم الأصول، ويصطلح عليها بأنّها مأخوذة «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية وإن كانت هي «بشرط شيء» بالنسبة إلى مسائل علم المنطق.

• المواد الفقهية التي يراد استنباط أحكامها الخاصّة، ويصطلح عليها بأنّها مأخوذة «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقهية.

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

(٢) **المعالم الجديدة للأصول**، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، مطبوعات مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ: ص ٢٨ ـ ٢٩.

ومعنى ذلك أنّ المقدّمات التي يبحثها الفقيه في علم الأصول، تقع في رتبة متوسّطة بين أبحاث علم المنطق العامّ، وبين مسائل علم الفقه، فلا المقدّمات التي أخذت «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقيهة داخلة في علم الأصول، لأنّها أخصّ من «منطق علم الفقه» ولا المقدّمات التي أخذت «لا بشرط» من حيث المادّة مطلقاً، لأنّها لا تختصّ بعملية الاستدلال الفقهي، وإنّما هي أعمّ من ذلك.

أقسام الموجهات العامة في الاستنباط الفقهي

ثمّ إنّ القواعد والمقدّمات المأخوذة على نحو الـ «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية على قسمين:

«أن تكون مأخوذة «لا بشرط» بالنسبة إلى الحكم الذي يثبت بها، فمثلاً ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، هي من حيث المادّة مأخوذة على نحو الـ (لا بشرط)؛ لأنّه يمكن أن يثبت بها وجوب أيّ فعل من أفعال المكلّف، ولكنها مأخوذة (بشرط) من حيث نوعية الحكم، حيث إنّه لا يمكن أن يثبت بها إلّا الوجوب، فهي لا تثبت غيره من الأحكام (التكليفية).

هو ما كان مأخوذاً على نحو الـ «لا بشرط» من الحيثيتين، أي من حيث المادّة، ومن حيث نوع الحكم كالاستصحاب مثلاً، فيجري في كلّ فعل من أفعال المكلّفين، كما أنّه لا يختصّ بنوع معيّن من الحكم، فهو كما يثبت الوجوب يثبت الحرمة والكراهة وغيرها من الأحكام الخمسة.

والجامع بين هذين القسمين، هو كونهما مأخوذين في الاستدلال على نحو الـ (لا بشرط) من حيث المادّة، ويكفي في أصولية المسألة أن تكون كذلك من حيث المادّة فقط، وإن كانت مأخوذة (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم»[1] .

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٩.

بعد أن اتّضح الضابط للقاعدة الأصولية، فإنّ جميع النقوض والاعتراضات السابقة يمكن الإجابة عنها.

الجواب عن النقض بالقواعد الفقهية

عرّف السيد الشهيد ﵀ القاعدة الفقهية بقوله: «إنّ المعنى الفنّي للقاعدة، يتقوّم بأن تكون القاعدة أمراً كلياً ذات نكتة ثبوتية واحدة، بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة، فإن كانت القاعدة من المجعولات التشريعية كحجّية خبر الثقة أو قاعدة الضمان باليد، فوحدتها بوحدة الجعل الموجد لها تشريعاً»[1] .

ثمّ قال: والتحقيق أنّ ما يسمّى بالقواعد الفقهية على أقسام:

الأوّل: «ما يكون بنفسه حكماً واقعياً كليّاً مجعولاً بجعل واحد كقاعدة (ما يضمن) الراجعة إلى الضمان باليد، وهذا يصدق عليه القاعدة بالمعنى الفنّي، لوحدته الثبوتية جعلاً، وكليّته، غير أنّه لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعيّ؛ لأنّها هي بنفسها الجعل الصادر من الشارع، وإنّما تقع في طريق تطبيقات وتحصّصات هذا الجعل؛ وهذا يخرج إذا أوضحنا أنّ المراد بالحكم الذي مهّدت القاعدة الأصولية لإثباته الجعل لا ما يعمّ حصصه وتطبيقاته. فضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد وإن كان يستخرج من القاعدة المذكورة، ولكنّه ليس مجعولاً برأسه، بل هو حصة من الحصص المجعولة بذلك الجعل الواحد»[2] .

الثاني: ما ليس قاعدة بالمعنى الفنّي لها، بل هناك أحكام إلهية واقعية كثيرة على موادّ عديدة. إلّا أنّ الدليل جمعها في عبارة واحدة، كقاعدة

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥.

«لا ضرر» بناءً على التفسير المشهوري لها[1]. فهنا لا توجد قاعدة بالمعنى الفني، وإنّما هي مجموعة من التشريعات العدمية، جمعت في لفظ واحد.

بيان ذلك:

إنّ وجوب الوضوء مقيّد بعدم الضرر واقعاً، ولزوم العقد مقيّد بعدم الضرر كذلك، وهكذا وجوب الغُسل والحجّ ... الخ. وكلّ تقييد من هذه التقييدات هو حكم واقعيّ إلهيّ غير الحكم المستفاد من الآخر، غاية الأمر أنّ الشارع جمع هذه التشريعات العدمية المتعدّدة بجعولها في عبارة واحدة، وهذا صار منشأً للتوهّم، حيث قد يُشكَّل قياس بهذا النحو، فيقال: إنّ لزوم العقد على المجنون ضرريّ، وكلّ حكم ضرريّ فهو مرفوع، فلزوم العقد الضرري مرفوع، فتكون القاعدة الفقهية كبرى في قياس الاستنباط فينطبق عليها ضابط المسائل الأصولية.

إلّا إنّ التوهّم غير صحيح، لأنّه ـ بحسب الحقيقة ـ ليس عندنا قاعدة فقهية، أي لا يوجد حكم إلهي واقعيّ واحد، وإنّما هي أحكام كثيرة استظهرناها من عبارة واحدة، فيكون من قبيل أن يقال: إنّ كلّ حكم يثبت للرجل في المعاملات ـ مثلاً ـ فهو ثابت للمرأة أيضاً. ومن الواضح أنّ ذلك ليس قاعدة بالمعنى الفني، بل هو تجميع لجعول وأحكام متعدّدة ثابتة بأدلّتها، تحت عنوان ثانوي مشترك وإبرازها بمبرز واحد.

وهذا القسم أيضاً خارج عن ضابط المسائل الأصولية، وذلك لعدم وجود حكم شرعيّ في المقام، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

الثالث: «ما يكون حكماً ظاهرياً يحرز به صغرى الحكم الواقعي، من قبيل قاعدة (الفراغ) و (أصالة الصحّة) وهذا يخرج بنفس نكتة خروج القسم

---

(١) ذكرنا ذلك مفصّلاً في كتابنا: «لا ضرر ولا ضرار» الذي هو من أبحاث سيّدنا الشهيد تتئُّ.

الأوّل، لأنّه لا يقع في طريق إثبات جعل شرعيّ، بل في طريق إثبات مصداق لمتعلّق جعل أو موضوعه.

الرابع: ما يكون حكماً ظاهرياً يمكن أن يتوصّل به إلى الحجّة على الحكم الشرعي، أي على أصل الجعل، كقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية أيضاً.

الخامس: القواعد الفقهية الاستدلالية، وهي القواعد التي يقرّرها الفقيه في الفقه ويستند إليها في استنباط الحكم الشرعي، كقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة التي تشبه قاعدة ظهور الأمر بشي في وجوبه[1] .

وهذان القسمان ـ الرابع والخامس من القواعد الفقهية ـ لا يمكن إخراجها على الأسس التي خرجت بموجبها الأقسام الثلاثة السابقة. وإنّما يخرجان على أساس أنّ الميزان في أصولية القاعدة عدم اختصاص مجال الاستفادة والاستنباط منها بباب فقهيّ معيّن، و«لأنّ قاعدة الطهارة أو القواعد الفقهية الاستدلالية، وإن كانت عامّة في نفسها، ولكنها لا تبلغ درجة من العمومية تجعلها مشتركة في استنباط الحكم في أبواب فقهية متعدّدة. وهذا هو الذي يبرّر أن يكون البحث عن كلّ واحدة منها في المجال الفقهي المناسب لها، بخلاف القواعد الأصولية المشتركة في أبواب فقهية مختلفة، فإنّه لا مبرّر لجعلها جزءاً من بحوث باب فقهيّ معيّن دون سائر الأبواب»[2] .

بتعبير آخر: إنّ هذه القواعد لا يمكن أن تكون موجّهات عامّة وعناصر مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي، وإنّما هي موجّهات خاصّة ترتبط بمادّة

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٦.

معينّة، فتكون موجّهات مادّية، غايته أنّ المادّة تارة تكون جزئية وأخرى كلّية لها مصاديق متعدّدة.

وعليه فلا يمكن البحث عنها في مسائل علم الأصول، لما عرفنا من أنّ هذا العلم يبحث عن الموجّهات الصورية التي هي «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية.

الجواب عن النقض بمسائل اللغة

بعد أن ميّزنا في البحوث أعلاه بين نوعي العناصر التي تشترك في عملية الاستنباط، وهما العناصر الخاصّة التي تختصّ بباب من أبواب الفقه دون آخر، والعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب دون باب، وجعلنا الثاني من مهمّة الأصولي، تخرج مسائل اللغة كمسألة ظهور كلمة «الصعيد» عن هذا العلم؛ لأنّ لفظ «الصعيد» مثلاً، وأنّه ظاهر في مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب، هذه المسألة لا يثبت بها إلّا الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ «الصعيد» وأمّا ما عداه مما لم يؤخذ في موضوعه هذا اللفظ، فلا يثبت بها، فهذه المسألة أيضاً «بشرط شيء» من حيث المادّة، حيث لا يستنبط منها إلّا في هذه المادّة الخاصّة. وحينئذٍ فلا يصدق عليها أنّها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصّة.

وهذا هو الذي جعل علماء الأصول، يتعرّضون لبعض المسائل اللغوية في الأصول دون بعضها الآخر، فنراهم قد تعرّضوا لكل مسألة كانت مأخوذة على نحو «اللا بشرط» من حيث المادّة، كمسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنّها مسألة لغوية تعرّض لها علماء الأصول في كتبهم، باعتبار أنّها مأخوذة على نحو «اللا بشرط» من حيث المادّة، ولم يتعرّضوا للمسائل اللغوية المأخوذة «بشرط شيء» من حيث المادّة، كظهور لفظ الصعيد[1] .

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٠.

الجواب عن النقض بمسائل علم الرجال

يبقى اعتراض يمكن أن يورد على التعريف المختار وهو النقض بمسائل علم الرجال كوثاقة الراوي مثلاً، إذ قد يقال: إنّها عنصر مشترك في عملية الاستدلال الفقهي. فإثبات وثاقة زرارة ـ مثلاً ـ يقع في طريق استنباط أحكام شرعيّة عديدة وفي مختلف أبواب الفقه، فهو «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية؛ لأنّ زرارة قد يروي رواية في وجوب السورة وقد يروي رواية في حرمة النبيذ ... وهكذا، فهو موجّه صوريّ لا مادّي.

وهذا الإشكال ـ في الحقيقة ـ غير وارد على تعريف المصنّف﵀، لأنّ وثاقة الراوي وإن كانت موجّهاً صورياً وعنصراً مشتركاً في الاستدلال الفقهي «إلّا أنّه لا يبحث عنها في علم الأصول؛ لأنّ الموجهات الصورية التي يبحث عنها في هذا العلم لابدّ أن ترجع إلى الشارع إما تأسيساً أو إمضاءً، أمّا التي لا علاقة لها بالشارع فلا يبحث عنها في هذا العلم، ذلك لأنّ المفروض أنّ هذا العلم علم شرعيّ، فلابدّ أن يكون البحث فيه عن الموجّهات العامّة لعملية الاستنباط التي ترجع إلى الشارع، بمعنى أن تكون شأناً من شؤونه، إما باعتبار أنّها حكم مجعول منه كالحكم بحجّية خبر الواحد، إما تأسيساً أو إمضاءً للسيرة العقلائية، وكذا سائر أحكام المنجّزية والمعذّرية، وإما ترجع إلى الشارع باعتبار أنّها حالة تشريعية عامّة في تشريعاته، وإن لم تكن حكماً من أحكامه الشرعية، كأن يقال: إنّ الشارع إذا أمر بشيء أمر بمقدّمته، أو إذا أمر بشيء نهى عن ضدّه، ونحو ذلك من المسائل التي تعتبر حالة تشريعية عامّة عنده، فيتكلّم عن أنّ هذه الحالة التشريعية موجودة عند الشارع أم لا؟ وقيام البرهان العقلي على وجودها عنده لا ينافي كونها حالة تشريعية عامّة ترجع إليه وتكون شأناً من شؤونه، أو أن يكون ذلك العنصر المشترك عبارة عن بناء

الشارع والتزامه في مقام المحاورة والمخاطبة كالظهورات، فإنّ ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب ـ بحسب الحقيقة ـ هو ظهور في لسان الشارع لا في لسان العرف، غاية الأمر نحن نتكلّم عن الظهور العرفي باعتبار المقدّمة المطوية، وهي جريان الشارع على طبق الطريقة العرفية، وإلّا ففي المورد الذي يحتمل وجود اصطلاح خاصّ بالشارع، حينئذٍ يقع البحث فيه، لهذا قال صاحب المعالم وغيره في خصوص صيغة «إفعل» إنّها وإن كانت حقيقة في الوجوب لغة، لكنها نُقلت شرعاً إلى الاستحباب، أو إلى الأعمّ من الوجوب والاستحباب، فهذا بحث ـ بحسب الحقيقة ـ عن التزام الشارع بالطريقة الخاصّة في مقام التفهيم، سواء كان التزاماً تأسيسياً، أو التزاماً إمضائياً.

بعبارة أخرى: إنّ البحث في علم الأصول، يكون تارة عن أصل صدور الحكم من الشارع، من قبيل أنّه أصَدَر منه حجّية خبر الواحد أم لا؟ وأخرى يبحث عن اقتضاءات الحكم الشرعي بحسب أحد العوامل الثلاثة، إمّا في عالم الجعل وهو عبارة عن الملازمات العقلية، من قبيل أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه، أو في عالم الإبراز وعالم الخطاب الذي هو عبارة أخرى عن الدلالات والظواهر، أو في عالم التنجيز والتعذير الذي هو عبارة عن قاعدة: «قبح العقاب بلا بيان» على مسلك المشهور، أو أصالة الاشتغال وحقّ الطاعة على المبنى المختار.

ومن الواضح أنّ البحث عن وثاقة الراوي لا يرجع إلى الشارع، ولا يعتبر شأناً من شؤونه، بل هو بحث عن موضوع من الموضوعات الخارجية التي لا ربط لها بالشارع، وهذا الارتكاز هو الذي أدّى إلى عزل علم الرجال عن مباحث علم الأصول، لهذا نجد أنّ البحث عن تشخيص كمّية الشهرة بحسب الخارج أو تشخيص مقدار علم العلماء، لأجل أن يعرف من ذلك مقدار أثر الإجماع، لأنّ التحقيق في محلّه أنّ دقّة المجمعين له أثر، فكلّما كانوا

أعلم وأعمق نظراً، يكون وصول العلم على طبق فتواهم أقرب وأسرع.

فهذه المسائل وأمثالها وإن كانت موجّهات عامّة صورية، وتعتبر عناصر مشتركة، لكن حيث إنّها ليست من شؤون الشارع، فلا يبحث عنها في علم الأصول، كذلك المسائل المرتبطة بعلم الرجال، فإنّها وإن كانت موجّهات عامّة بنحو من الأنحاء إلّا أنّها لا يبحث عنها في الأصول لعدم ارتباطها بالشارع». هذا ما أفاده السيد الشهيد ﭭ في أبحاث الدورة الأولى في مقدّمة بحث حجّية خبر الواحد وبحث الاستصحاب.

ولعلّ هذا هو مراده مما ذكره في الدورة الأخيرة، حيث قال: «وبهذه الخصوصية تخرج مسائل علم الرجال، كوثاقة الراوي، وأدلّة الرجالي كقاعدة أن ترحّم الإمام هل يدلّ على الوثاقة أو لا؟ أو أنّ من روى عنه أحد الثلاثة، هل يكون ثقة؟ لأنّ مثل هذه المسائل وإن كانت عناصر مشتركة في الاستدلال الفقهي، بمعنى أن الفقيه يستفيد منها في مختلف الأبواب، ولكنها لا تكون لديه أدلّة على الجعل الشرعي الكلي كما هو شأن المسألة الأصولية. أمّا وثاقة الراوي فهي يحتاج إليها الفقيه باعتبارها موضوعاً لدليلية الدليل، حيث إنّ دليلية الخبر منوطة بوثاقة المخبر، وما هو الدليل نفس الخبر، فالبحث عن الوثاقة بحث عن ثبوت موضوع ما هو حكم شرعيّ ظاهري، وليس بحثاً عمّا يكون بنفسه دليلاً للفقيه على الجعل الشرعي الكلي.

وأمّا أدلّة الرجالي فهي أدّلة على تلك الوثاقة، لا على الجعل الشرعي الكلّي، فالفقيه يستعملها دليلاً لإثبات موضوع الحكم الظاهري بحجّية الخبر، لا لإثبات الجعل الشرعي ابتداءً»[1].

وقد ظهر مما تقدّم «أنّ الضابط الذي ذكرناه ليس هو مجرّد عنوان منتزع

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٤.

عن الأبحاث الواقعة في علم الأصول خارجاً، بحيث رأينا الأبحاث الواقعة، وفكّرنا أنّ ما هو الجامع المانع بين هذه المقدّمات الواقعة، فاخترعنا هذا الجامع المانع، كما هو الحال في الضوابط السابقة، فإنها لم تكن تخلو عن تجشّم من أجل تحصيل الجامع المانع لتصحيح كلمات الأصوليين في المقام، وإلّا فيبقى هذا السؤال: إنّه ما هي النكتة التي من أجلها اختير خصوص هذه المقدّمات دون غيرها من المقدّمات؟ بلا نكتة، فأيّ فرق بين القاعدة التي تكفي بمفردها للاستنباط، عن القاعدة التي لا تكفي بمفردها، من حيث غرض الأصولي، بما هو أصولي؟

بأخرة: لماذا فرّق عالم الأصول ما بينهما؟ تلك الضوابط اشتهائية من أجل تصحيح ما وقع، لا من أجل توجيه ما وقع.

أمّا الضابط الذي نقول به، فهو ضابط يصحّح ما وقع ويوجّه ما وقع. فهذا معناه أنّه ضابط ثبوتيّ في نفسه، يعني لو كنّا نريد أن نؤسّس من الآن علم الأصول، فيجب أن نؤسّسه ضمن هذا الضابط»[1] ونقول: بأننا نبحث عن القواعد التي تتميّز بأنها تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستدلال الفقهي خاصّة.

المائز بين علم الأصول وعلم الفقه

لم يكن علم الأصول علماً مستقلاً عن الفقه في البداية، بل من خلال نموّ علم الفقه واتّساع أفق التفكير الفقهي، أخذت الخيوط العامّة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشّف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامّة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الأصول، واتجاه الذهنية

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣.

الفقهية اتجاهاً أصولياً، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف، وأخذ يتّسع ويثرى تدريجياً من خلال نمو الفكر الأصولي من ناحية، وتبعاً لتوسع البحث الفقهي من ناحية أخرى، لأنّ اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة، وتتّخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

وكلّما بعد الفقيه عن عصر النصّ، تعدّدت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعية، وتنوّعت الفجوات في عملية الاستنباط نتيجة للبعد الزمني، فيحسّ أكثر فأكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامّة يعالج بها جوانب الغموض، ويملأ بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تاريخية، بمعنى أنّها تشتدّ وتتأكّد كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص، وتراكمت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسّر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي وازدهاره في نطاق التفكير الفقهي الإمامي، فإنّ التاريخ يشير إلى أنّ علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاق الفقه الإمامي، وذلك لأنّ المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي صلى الله عليه وآله. فحين اجتاز الفكر السني القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة، تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات، وأمّا الإمامية فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الشرعي، لأنّ الإمام امتداد لوجود النبي صلى الله عليه وآله، فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقلّ بكثير إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول.

ولهذا نجد أنّ الإمامية بمجرّد أن انتهى عصر النصّ بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاصّ، تفتّحت ذهنيتهم الأصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة. وهذا لا يعني طبعاً أنّ بذور التفكير الأصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهما السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة. ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجهّها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره من الأئمة عليهم السلام وتلقّوا جواباً منهم[1].

وهذا النصّ يكشف لنا بوضوح أنّ نكتة إفراد علم الأصول عن مباحث الفقه، ليس لأجل مائز ذاتيّ بينهما، كالمائز مثلاً بين عمل المهندس والطبيب، وإنّما عملية استنباط الحكم الإلهي التي يمارسها الفقيه في علم الفقه، لها موجّهات خاصّة مادّية، وموجّهات عامّة صورية غير مقيّدة بمادّة معيّنة، وهذا القسم الثاني من الموجهات لم ير لها مكان معيّن في الفقه، وليس لها مناسبة مع هذه المادّة أو تلك بالخصوص، لذا أُفرد لها باب مستقلّ، ولوحظ في هذا الإفراد نكتة الاقتصار على ذكر الموجّهات العامّة والعناصر المشتركة المأخوذة من الشارع والتي هي شأن من شؤونه، لأنّ الأصول علم شرعيّ، ولم يتوسّع ليشمل كلّ ما له دخل في توجيه عملية الاستنباط. وهذا ما تقتضيه طبيعة المنطق الخاصّ بعلم معيّن؛ فإنّه يذكر فيه ما يكون موجّهاً بمقدار ذلك العلم لا ما هو أوسع من ذلك، وإلاّ للزم البحث عن كثير من العلوم تحت هذا العنوان لارتباطها بنحو من الأنحاء بعملية الاستدلال على الحكم الشرعي.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى: تأليف الشهيد السيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (طاب ثراه): ص ٤٩.

حاصل نظرية الأستاذ الشهيد ﷺ

والحاصل أنّ ملاك المسألة الأصولية هو أن تكون «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية، لكنها:

• قد تكون «لا بشرط» من حيث نوع الحكم المستفاد منها أيضاً، كحجّية خبر الواحد والاستصحاب ونحوهما.

• قد تكون «بشرط شيء» من حيث نوع الحكم، من قبيل صيغة «إفعل» فإنّها «بشرط شيء» من حيث نوع الحكم، فيثبت بها الوجوب، ولا يثبت بها الكراهة، وهذا يكفي في أصولية القاعدة، ولكن متى يكون هذا؟

«يكون فيما إذا كان نوع الحكم سيّالاً في الفقه، لا يختصّ بباب دون باب، من قبيل الوجوب وسائر الأحكام التكليفية الخمسة، فإنّها سيّالة في الفقه، لا تختصّ بباب دون باب. فإنّ هذه القاعدة وإن كانت مخصوصة بنوع خاصّ من الحكم وهو الوجوب، ولكن الوجوب سيّال في الفقه، فكما أنّ الوجوب يأتي في باب الطهارة، يأتي في باب الصلح، وفي باب الإجارة. يمكن أن يكون الصلح واجباً، ويمكن أن تكون الإجارة واجبة، ويمكن أن يكون فسخ العقد واجباً... وهكذا، فهذا الحكم التكليفي ـ الوجوب ـ لا يختصّ بباب دون باب.

أمّا إذا فرض أنّ هناك قاعدة تختصّ بباب دون باب من قبيل: الدليل الدالّ على مطهّرية شيء، هل يدلّ على طهارته؟ مثل هذه القاعدة وإن أُخذ فيها الشيء المجمل والمبهم القابل للانطباق على أي شيء في العالم، ومن ثمّ فهي من حيث المادّة «لا بشرط» لكن من حيث نوع الحكم، أُخذ فيها نوع مخصوص وهو الطهارة، وحيث إنّ الطهارة مخصوصة في كتاب مخصوص، أيضاً لا يُحتمل ولا يُتوقّع أن تُذكر هذه القاعدة في كتاب الصلح مثلاً، لهذا

تركت إلى باب الفقه، لكي تُذكر في كتاب الطهارة، لا في كتاب الصلح.

فمن هنا يتّضح أنّ القاعدة الأصولية هي التي تكون «لا بشرط» من حيث المادّة، وتكون من حيث نوع الحكم إمّا «لا بشرط شيء» وإما «بشرط شيء» بشرط عدم مخصوص، لكن على شرط أن يكون هذا النوع سيّالاً سارياً في مختلف أبواب الفقه.

وأمّا إذا كان «بشرط شيء» من حيث الحكم، وكان نوع الحكم موقوفاً على باب معيّن من أبواب الفقه فقط فهذا أيضاً يذكر في ذلك الباب، ويصبح ـ بحسب الحقيقة ـ من أصول ذلك الباب، لا من أصول الفقه كلّه. فأصول الفقه شيء، وأصول كتاب الطهارة شيء آخر، فهنا يصبح من أصول كتاب الطهارة، أو من أصول كتاب الضمان مثلاً، لا من أصول الفقه بتمامه»[1].

وهكذا يتبيّن تمامية التعريف ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً: فيعني هو الذي ينبغي أن يؤسَّس على أساسه علم الأصول، بغضّ النظر عن عمل الأصوليين خارجاً.

أمّا إثباتاً: فلأنّه منطبق على عمل الأصوليين، انطباقاً دائمياً أو غالبياً ملحقاً بالدائمي.

نكتتان

عرّف السيد الشهيد علم الأصول في الحلقة الأولى: بـ «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي»[2]، وعرّفه في المتن بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعيّ» وعرّفه في مباحث الدليل اللفظي: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٦.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص ٣٨.

الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي»[١] . فهنا نكتتان:

الأولى: الفرق بين الجعل والحكم

عبّر ﷺ في الحلقة الأولى: بـ «استنباط الحكم الشرعي»، وفي المتن: «لاستنباط جعل شرعيّ»، ولم يقيّد أياً منهما بـ «الكلي» ولكنه ذكر هذا القيد في تقريرات بحثه، حيث قال: «كدليل على الجعل الشرعي الكلي»، فما هي النكتة في ذلك؟

توضيح ذلك يستدعي بيان الفرق بين الجعل والحكم، فإنّ للشارع أحكاماً لا يتوقّف ثبوتها في الشريعة إلّا على تشريعها وجعلها من قبل المشرّع. فمثلاً وجوب الحجّ في الإسلام لا يتوقّف إلّا على تشريعه، سواء كانت شرائط الاستطاعة محقّقة آنذاك أم لا؟ وهذا ما يسمّى بجعل الحكم وثبوته، لكن هناك نحو آخر من ثبوت الحكم يتوقّف بالإضافة إلى تشريع الحكم وجعله، على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف، وهذا ما يصطلح عليه بفعلية الحكم أو المجعول. فجعل الحكم معناه تشريعه، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الثبوت الأوّل للحكم قد يعبَّر عنه بـ«الجعْل» وقد يعبَّر عنه بـ «الحكم الكلي» وقيد الكلية هنا احترازيّ تمييزاً له عن الحكم في الثبوت الثاني، الذي يثبت لهذا المكلّف أو ذاك فعلاً، وهو حكم جزئيّ. وعلى هذا فالحكم تارة يكون كلياً وهذا ما يساوق الجعل، وأخرى يكون جزئياً، وهو ما يساوق فعلية المجعول، وهذا بخلافه في الجعل، فإنّه لا يكون إلّا كليّاً، وهو الثبوت الأوّل للحكم.

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

من هنا يتّضح أنّ «الكلية» إذا أضيفت إلى الجعل فلا تكون إلّا قيداً توضيحياً، بخلافه في الحكم فإنّه احترازيّ.

ولما كانت وظيفة الفقيه استنباط الحكم الكلي لا الجزئي، فلابدّ من إضافة قيد «الكلية» إذا عرّفنا علم الأصول، فيقال: «الحكم الشرعي الكلي». وأمّا إذا قلنا: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعيّ» فلا حاجة إلى هذه الإضافة، لذا نجد أنّه لم يضف هذا القيد في التعريف الذي ذكره في المتن، وإذا أُضيف هذا القيد كما جاء في التقريرات فهو توضيحيّ.

الثانية: هل هناك حاجة لأخذ قيد «الاستنباط» في التعريف؟

إنّ قيد «الاستنباط» قد أُخذ في التعريف الذي ذكره في الحلقة الأولى والثانية والثالثة، ولم يؤخذ هذا القيد في تقريرات بحثه، فما هي النكتة في ذلك؟

الجواب: إنّه قد تقدّم في مقام دفع الاعتراض الأوّل أنّ الفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية أنّ نسبة القاعدة إلى مصاديقها هي نسبة الكلّي إلى فرده ومن باب التطبيق، بخلاف القاعدة الأصولية فهي من باب الاستنباط والتوسيط. ومن هنا حمل جملة من المحقّقين «الاستنباط» الوارد في التعريف على الاستنباط التوسيطي خاصّة، لإخراج القواعد الفقهية من التعريف.

هذا الكلام وإن لم يعترض عليه الأستاذ الشهيد ﰠ في متن الحلقة الثالثة، إلّا أنّه أشكل عليه في تقريرات بحثه، بأنّ القواعد الفقهية لا تختصّ بالقواعد التطبيقية، بل منها ما يستنبط منها الحكم الشرعي أيضاً ـ كالقواعد الاستدلالية، كقاعدة: «ظهور الأمر بالغَسل في الإرشاد إلى النجاسة»، وقاعدة: «الطهارة»، الجارية في الشبهات الحكمية، فإنّ نسبتها إلى مصاديقها ليست بنحو التطبيق وإنّما التوسيط والاستنباط؛ لذا لم يؤخذ قيد «الاستنباط»

في التعريف؛ لأنّ المطلوب «من القاعدة الأصولية أن تقع في طريق تشخيص الوظيفة العملية تجاه جعل إلهي، سواء كان ذلك بنحو التوسيط أو التطبيق، وأمّا القواعد الفقهية فقد عرفت أنّها لا تكون عناصر مشتركة في الاستدلال الفقهي»[1].

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٤.

المبحث الثاني

موضوع علم الأصول

وفيه مقطعان

٥. معنى الموضوع، والأدلة على ضرورة وجود موضوع لكل علم

٦. أدلة القائلين بعدم ضرورة وجود الموضوع لكل علم

(٥)

أدلّة القائلين بضرورة وجود موضوع لكلّ علم

وفيه المباحث التالية

- معنى الموضوع
- هل يوجد لكل علم موضوع؟
- الأدلة على ضرورة وجود موضوع لكل علم
  - ✓ الدليل الأول: تمايز العلوم بالموضوعات
  - ✓ الدليل الثاني: الاستدلال بقاعدة الواحد

موضوعُ علمِ الأصولِ، كما تقدَّمَ في الحلقةِ السابقةِ: «الأدلّةُ المشتركةُ في الاستدلالِ الفقهيِّ»، و البحثُ الأصوليُّ يدورُ دائماً حولَ دليليّتِها.

وعدمُ تمكُّنِ بعضِ المحقِّقينَ من تصويرِ موضوعِ العلمِ علَى النحوِ الذي ذكرْناهُ، أدَّى إلَى التشكُّكِ في ضرورةِ أنْ يكونَ لكلِّ علمٍ موضوعٌ، ووقعَ ذلكَ موضعاً للبحثِ، فاستُدِلَّ على ضرورةِ وجودِ موضوعٍ لكلِّ علمٍ، بدليلين:

أحدُهما: أنّ التمايزَ بينَ العلومِ بالموضوعاتِ بمعنَى أنَّ استقلالَ علمِ النحوِ عَن علمِ الطبِّ، إنّما هو باختصاصِ كلٍّ منهما بموضوعٍ كلِّيٍّ يتميّزُ عن موضوعِ الآخر، فلابدَّ مِن افتراضِ الموضوعِ لكلِّ علم.

وهذا الدليلُ أشبهُ بالمصادرةِ لأنّ كونَ التمايزِ بينَ العلومِ بالموضوعاتِ فرعُ وجودِ موضوعٍ لكلِّ علمٍ، و إلاَّ تعيّنَ أنْ يكونَ التمييزُ قائماً على أساسٍ آخرَ كالغرض.

والآخرُ: أنّ التمايزَ بينَ العلومِ إنْ كانَ بالموضوعِ فلابدَّ مِن موضوعٍ لكلِّ علمٍ إذن، لكي يحصلَ التمايزُ، وإنْ كانَ بالغرضِ على أساسِ أنَّ لكلِّ علمٍ غرضاً يختلفُ عنِ الغرضِ مِن العلمِ الآخر، فحيثُ إنَّ الغرضَ من كلِّ علمٍ واحدٌ، والواحدُ لا يصدرُ إلاّ مِن

واحدٍ، فلابدَّ مِن افتراضِ مؤثّرٍ واحدٍ في ذلكَ الغرضِ. ولمّا كانتْ مسائلُ العلمِ متعدّدةً ومتغايرةً، فيستحيلُ أنْ تكونَ هيَ المؤثِّرةَ بما هيَ كثيرةٌ في ذلكَ الغرضِ الواحدِ، بلْ يتعيَّنُ أنْ تكونَ مؤثّرةً بما هيَ مصاديقُ لأمرٍ واحدٍ، وهذا يعني فرْضَ قضيّةٍ كلّيةٍ تكونُ بموضوعِها جامعةً بينَ الموضوعاتِ، وبمحمولِها جامعةً بينَ المحمولاتِ للمسائلِ. وهذهِ القضيةُ الكلّيةُ هيَ المؤثّرةُ، وبذلكَ يثبتُ أنّ لكلِّ علمٍ موضوعاً، وهو موضوعُ تلكَ القضيةِ الكلّيةِ فيه.

وقد أُجيبَ على ذلك: بأنّ الواحدَ على ثلاثةِ أقسامٍ: واحدٍ بالشخص، وواحدٍ بالنوع، وهو الجامعُ الذاتيُّ لأفرادِه، وواحدٍ بالعنوانِ وهو الجامعُ الانتزاعيُّ الذي قد يُنتزَعُ مِن أنواعٍ متخالفةٍ. واستحالةُ صدورِ الواحدِ مِن الكثيرِ تختصُّ بالأوّلِ، والغرضُ المفترضُ لكلِّ علمٍ ليستْ وحدتُهُ شخصيةً بلْ نوعيةٌ أو عنوانيةٌ، فلا ينطبقُ برهانُ تلكَ الاستحالةِ في المقام.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف‌ﭭ من بيان تعريف علم الأصول وضابطة المسألة الأصولية، عرض لبحث آخر، وهو موضوع علم الأصول، حيث قال: «موضوع علم الأصول الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي، والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليليتها».

وقبل الدخول في بيان موضوع علم الأصول نشير إلى مبحثين:

الأول: معنى الموضوع

إنّ لكل علم مسائل عديدة، ولكل مسألة موضوعها الخاصّ بها، وموضوع العلم ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله. فلو كان لعلم ما ألف مسألة، فإنّ الجامع بين موضوعات هذه المسائل هو موضوع ذلك العلم، فمثلاً: تجد في علم النحو أنّ موضوع كلّ مسألة من مسائله إمّا اسم أو فعل أو حرف أو ما يؤول إليها، ومن الواضح أنّ هذه العناوين الثلاثة يجمعها عنوان واحد هو «الكلمة».

فمن مسائله: «الفاعل مرفوع»، والفاعل اسم وهو أحد أقسام الكلمة.

ومن مسائله: «الفعل المضارع المجرّد مرفوع»، والفعل أحد أقسام الكلمة.

ومن مسائله: «الحروف مبنيّة»، والحرف أحد أقسام الكلمة.

وهكذا في بقية مسائله، فتكون «الكلمة» هي الجامع بين موضوعات مسائل علم النحو، فهي إذن موضوع هذا العلم[1].

قال الميرزا النائينيﭭ: «فنسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع كلّ مسألة من

---

(١) لابدّ هنا من الالتفات إلى مسألة مهمّة: وهي أنّ موضوع كلّ علم لابدّ أن يحفظ في كلّ مسألة، فلا يخرج موضوع أيّ مسألة من مسائله عنه، وإلّا لما عدّ موضوعاً لذلك العلم.

مسائله هو نسبة الكلي لأفراده، والطبيعي لمصاديقه، بداهة أنّ الفاعل في قولنا (كلّ فاعل مرفوع) مصداق من مصاديق الكلمة التي هي موضوع لعلم النحو»[١].

ثمّ إنّ البحث في مسائل أيّ علم إنّما ينصبّ على أحول ذلك الموضوع وشؤونه والتي يعبَّر عنها في بعض الكتب الأصولية بالأعراض الذاتية للعلم.[٢]

وعلى هذا الأساس ذكروا في تعريف موضوع العلم وتحديده بأنه: «ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية»[٣].

الثاني: هل يوجد لكل علم موضوع؟

اختلفت كلمات المحقّقين في هذه المسألة على أقوال نقف عند اثنين منها:

الأوّل: ضرورة وجود الموضوع لكلّ علم[٤].

ذهب جملة من الأعلام إلى ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع سواء أكان من العلوم الحقيقية أم الاعتبارية[٥].

قال السيد الخميني قدس سره في «جواهر الأصول»: «قد اشتهر عند أهل الفنّ أنّ كلّ علم لابدّ له من موضوع واحد، متّحد مع موضوعات مسائله اتحاد الكلّي مع مصاديقه»[٦].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٢.

(٢) سيأتي لاحقاً بيان معنى العرض الذاتي مفصلاً.

(٣) انظر: **هداية المسترشدين**، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٨، **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٧، **منتهى الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦، **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

(٤) القول الثاني: عدم ضرروة وجود موضوع لكل علم. وهذا ما سنبحثه في المقطع اللاحق إن شاء الله تعالى.

(٥) **العلوم الحقيقية**: هي العلوم التي يجري فيها القياس البرهاني، من قبيل علم الفلسفة. أما العلوم الاعتبارية: فهي العلوم التي لا يجري فيها القياس البرهاني، مثل علم النحو.

(٦) **جواهر الأصول**، تقريرات بحث آية الله العظمى الإمام الخميني قدس سره، للنكرودي، تحقيق =

وقال السيد مصطفى الخميني قدس سره في تحريراته: «في أصل الحاجة إلى الموضوع في العلوم الحقيقية أو الاعتبارية، وقد اشتهر هذا بين أبناء التحقيق، وصار ذلك من الأصل المسلَّم والأمر المفروغ عنه، وأنّ لكلّ فنّ وعلم موضوعاً يمتاز العلم به عن الآخر ويكون هو مورد البحث بأحواله وأطواره وخصوصياته، وآثاره وأحكامه»[١].

وقال السيد البجنوردي قدس سره في منتهى الأصول: «ويظهر من التعريفين السابقين أنّه من المسلّمات عندهم أنّ كلّ علم لابدّ له من موضوع كلّي جامع لجميع موضوعات مسائله ولو كان مجهول العنوان، وعيّنوا ذلك الكلي في أغلب العلوم، فقالوا: موضوع علم الفقه ـ مثلاً ـ فعل المكلّف، وموضوع علم الطب بدن الإنسان، وهكذا في سائر العلوم. وربما احتاجوا إلى تعيين شيئين أو أزيد، كما أنّهم قالوا: موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وموضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، وذلك لما رأوا أنّ شيئاً واحداً لا يجمع موضوعات المسائل بوحدته، فلذا اضطرّوا إلى ضمّ شيء أو أشياء إليه، وهكذا اضطروا إلى تقييدها بالحيثيات، حتى قالوا: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات، لما رأوا من أن ما عينّوه موضوعاً لعلم ربما يكون موضوعاً لعلوم متعدّدة، كالكلمة مثلاً فقالوا: إنّها موضوع لعلم النحو من حيث الإعراب والبناء، وموضوع لعلم الصرف من حيث الصحّة والاعتلال، وهكذا في أغلب العلوم»[٢].

= ونشر مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ: ج ١، ص ٣٥.

(١) **تحريرات الأصول**، للأستاذ العلامة الشهيد آية الله السيد مصطفى الخميني قدس سره، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج ١، ص ٧.

(٢) **منتهى الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦.

وهذا هو الذي يظهر من كلمات المحقّق الخراساني ﰂ حيث تصدّى في كفايته للبحث عن موضوع كلّ علم من دون أن يشير أوّلاً إلى أنّه هل يحتاج كلّ علم إلى موضوع جامع بين موضوعات مسائله؟ فنراه أرسله إرسال المسلّمات، فكانت حاجة كلّ علم إلى موضوع عنده أمراً قطعياً واضحاً مع أنّه وقع مورداً للسؤال والمناقشة بين الأعلام المتأخّرين عنه.

وإلى هذا أشار القمّي في «تسديد الأصول» بقوله: «ظاهر عبارة الكفاية ـ حيث حكم بأنّ موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل متّحد معها اتحاد الكلي الطبيعي ـ أنّه لابدّ لكلّ علم من موضوع واحد، إلّا أنّه لم يشر إلى الدليل على هذه الدعوى.

وقد يذكر في بعض الكلمات ـ كما في نهاية الدراية أنّه مستند إلى قاعدة أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد»[1].

الأدلة على ضرورة وجود موضوع لكل علم

استدلّ القائلون بضرورة وجود موضوع لكل علم بدليلين:

الدليل الأول: تمايز العلم بالموضوعات

ويمكن تقريره بأن يقال: إنّ العلوم إنّما تتمايز بينها بالموضوعات. فعلم الفلسفة يختلف عن علم الفيزياء، وهما غير علم النحو، والثلاثة يمتازون عن علم الطب .. وهكذا . وهذا التمايز والتعدّد في العلوم يكشف عن وجود جهة امتياز في كلّ علم هي التي تميّزه عن غيره من العلوم، وليست هي إلّا اختصاص كلّ علم بموضوع كلّي يميزه عن غيره فيكون التمايز بين العلوم

---

(١) **تسديد الأصول**، لسماحة آية الله الحاج الشيخ محمّد المؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج ١، ص ٨.

فرع التمايز بالموضوعات.

وبناءً على ذلك فلابد أن يكون لكل علم موضوع يميزه عن غيره وإلّا لما حصل التمايز بين العلوم، فعلم النحو يمتاز عن علم الطب بأنّ الأوّل يبحث في الكلمة والكلام، والثاني يبحث في بدن الإنسان، واختصاص كلّ منهما بموضوعه الخاصّ سبّب استقلالية أحدهما عن الآخر وامتيازه عنه، ولولا هذا الامتياز في الموضوع لما كان علم النحو والطب علمين بل كانا علماً واحداً.

قال السيد الشهيد، وهو في مقام تقرير دليل القائلين بضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع: «إنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، وحيث إنّه كذلك فلابدّ من أن يفرض لكل علم موضوع، ولو لم يكن لكل علم موضوع خاصّ به، لم يكن العلم متميزاً عن سائر العلوم الأخرى، وكأنّ صاحب هذا الكلام فرض في هذا الدليل أصلاً موضوعياً وهو أنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، ثم رتّب عليه أنّه بناءً على ذلك يجب أن يكون لكل علم موضوع»[1].

مناقشة الدليل الأوّل

هذا الدليل يمكن الإيراد عليه بما حاصله: إنّ هذا الدليل قائم على دعوى لا دليل عليها، وهي: جعل الامتياز في الموضوع سبباً لامتياز العلوم بعضها عن بعض، فهذه الدعوى ـ على حدّ تعبير السيد الشهيد ﷺ ـ هي أشبه بالمصادرة؛ لأنّ الأمر إنّما يكون كذلك فيما لو سلّمنا بضرورة اشتمال كلّ علم على موضوع خاصّ به، وهذا غير مسلّم، بل هو أوّل الكلام، «حيث إنّ معرفة كون تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها فرع معرفة وجود موضوع واحد لكلّ علم يتميز عن موضوع غيره»[2].

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٦.

(٢) **مباحث الألفاظ الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٠.

والوجه في كون الاستدلال ـ المتقدّم ـ أشبه بالمصادرة؛ باعتباره مبنيّاً على أنّ العلوم لا تتمايز إلّا بالموضوعات، مع أنّه لا موجب لذلك لإمكان أن تتمايز العلوم بالأغراض المترتّبة عليها. هذا مضافاً إلى أننا لم يتسنَّ لنا بَعْدُ ـ إثبات ضرورة وجود موضوع لكلّ علم حتّى يدَّعى أنّ التمايز بين العلوم إنّما يكون بالموضوعات، «نعم لو ثبت أنّ التمايز بين العلوم بموضوعاتها بدليل تعبّديّ أو شبه تعبّديّ كآية أو رواية، حينئذٍ نستكشف بطريق (الإن) أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ علم موضوع، وأمّا بقطع النظر عن الدليل التعبّدي أو شبه التعبّدي، فلا يمكننا أن نجعل هذا برهاناً على وجود الموضوع لكل علم»[1].

زيادة وتفصيل

ادّعى المحقّق الخراساني ﵀ الدليل على بطلان الدعوى التي يعتمد عليها أصحاب الدليل الأوّل، حيث قال في كفايته: «وقد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب، بل كلّ مسألةٍ من كلّ علمٍ، علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل»[2].

وحاصل إشكال صاحب الكفاية﵀ على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو: «أنّه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعدّدة بتعدّد الأبواب، بل المسائل، لاختلاف الموضوع في الأبواب والمسائل، فإنّ الموضوع في باب الفاعل غير الموضوع في باب المبتدأ مثلاً، فلو كان التمايز بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب الفاعل علماً على حدة، وكذا باب المبتدأ، وهكذا سائر أبواب علم النحو.

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٧.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٨.

وكذا علم الأصول، فإنّ الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات والأصول العملية وهكذا»[١].

والحقّ أنّ هذه المناقشة من المحقّق الخراساني ﷺ غير تامة، ولم يوافق عليها الأستاذ الشهيد ﷺ في بحوثه الأصولية؛ لأنّ المدَّعى عند أصحاب هذا الدليل أنّ موضوع العلم هو عبارة عن الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل الذي لا يندرج تحت عنوان آخر، فهم «لا يقصدون بذلك أيّ موضوع كيفما اتّفق حتى يقال: بأنّ الفاعل موضوع والمفعول موضوع، بل مرادهم أنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه. مثلاً: الفاعل موضوع متميّز عن المفعول، ولكن العوارض الذاتية له بحسب مباني الأعلام، عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه وهو الكلمة، وعليه فلا يجوز جعل الفاعل موضوعاً لعلم خاصّ به»[٢].

فإن قلت: إنّ الرفع إنّما يعرض الفاعل، وبتوسّطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضاً لذات الكلمة من حيث هي: فيكون الرفع بالنسبة إلى الكلمة من العوارض الغريبة وإن كان بالنسبة إلى الفاعل من العوارض الذاتية.

وبعبارة أخرى: الموضوع للرفع هي الكلمة بشرط الفاعلية، وموضوع علم النحو هو نفس الكلمة من حيث هي، ومن المعلوم مغايرة الشيء بشرط شيء مع الشيء لا بشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويلزم أن يكون المبحوث عنه في مسائل العلم من العوارض الغريبة

---

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، تأليف الفقيه المحقق سماحة آية الله السيد محمد جعفر الحائري المروّج ﷺ، الطبعة الثالثة، مطبعة أمير، قم المقدّسة، مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٤هـ: ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٦.

لموضوع العلم وهذا ينافي قولكم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وإنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل (وبذلك يتمّ إشكال الخراساني ﭭ).

فالجواب: إنّ ما يعرض الفاعل من الرفع، يعرض الكلمة بعين عروض الفاعل من دون واسطة.

وتوضيح ذلك: إنّ الموضوع في علم النحو مثلاً ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، كما أنّ الكلمة من حيث لحوق الصحّة والاعتلال لها موضوع لعلم الصرف، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» أيضاً هو الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها؛ بداهة أنّ البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، أو من حيث تقدّم رتبته عن رتبه المفعول، بل من حيث لحوق الإعراب والبناء له، والمفروض أنّ الكلمة من هذه الحيثية أيضاً تكون موضوعاً لعلم النحو. وكذا يقال في مثل (الصلاة واجبة) حيث إنّ الموضوع في علم الفقه، ليس هو فعل المكلّف من حيث هو، بل من حيث عروض الأحكام الشرعية عليه، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل يكون ملحوظاً بشرط شيء وهو قيد الحيثية.

والحاصل: إنّ المناقشة التي ذكرها صاحب الكفاية غير تامّة: «لأنّ المدعى عند صاحب هذا الدليل أنّ موضوع العلم هو الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل التي تندرج تحت جامع آخر، وإلّا (لو اندرجت) لكان هو موضوع العلم، وموضوعات المسائل أو الأبواب داخل علم واحد، تندرج كلّها تحت جامع أوسع، منطبق عليها، فلا يمكن اعتبار كلّ منهما علماً برأسه»[1].

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٠.

لذا علّق السيد الحكيم ﭬ في «حقائق الأصول» على عبارة الكفاية (وإلّا كان كلّ باب، بل كلّ مسألة ... علماً على حده) بقوله: «هذا إنّما يترتّب لو قيل بالتمييز بالموضوعات أو المحمولات بعناوينها الخاصّة في المسائل.

فإنّ موضوع مسائل باب الفاعل غير موضوع مسائل باب المفعول، كما أنّ محمول مسائل باب المرفوعات غير محمول مسائل باب المنصوبات مثلاً، أمّا لو أُريد الجامع بين موضوعات المسائل فلا يرد عليه ذلك»[1].

الدليل الثاني: الاستدلال بقاعدة الواحد

بعد ما أحطت خبراً ببطلان الدليل الأوّل الذي أقامه القائلون بلزوم موضوع واحد لكل علم، يبدأ الأستاذ الشهيد ﭬ بذكر دليلهم الثاني ومناقشته.

وحاصله: إنّ العلوم يمتاز بعضها عن البعض الآخر. فعلم النحو غير علم الطبّ، وهما غير علم الهندسة... وهكذا، وهذا الامتياز يكشف لا محالة عن وجود مائز بين هذه العلوم، فإن كان هو الموضوع، فلابدّ من موضوعٍ لكلّ علمٍ لكي يحصل التمايز، وهو المطلوب، وإن لم يكن بالموضوع فلابد أن يكون بشيء آخر كالغرض.

وهذا الغرض من جهة هو واحد في كلّ علم، فالغرض من علم الأصول هو الاقتدار على الاستنباط، ومن علم المنطق صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج، ومن علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ في النطق... وهكذا.

ومن جهة أخرى هذا الغرض الواحد مستند في حصوله إلى مسائل ذلك العلم المتعدّدة والمختلفة والمتباينة، فلو كانت مؤثّرة فيه بما هي متكثّرة، لزم

(١) **حقائق الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١١.

صدور الواحد من الكثير وهو مستحيل؛ لاستحالة صدور الواحد إلّا من الواحد. فلابدّ من افتراض قضية واحدة كلية جامعة لكل مسائل ذلك العلم تكون هي المؤثّرة في حصول ذلك الغرض، وهذه القضية الكلية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل، ويكون موضوع تلك القضية هو موضوع ذلك العلم؛ لما مرّ سابقاً من أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله أو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، وبهذا يثبت أن لكل علمٍ موضوعاً؛ وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه.

فلو جئنا إلى علم النحو لوجدناه عبارة عن مجموعة من المسائل تؤثّر في حصول غرضٍ واحد، وهو صون اللسان من الخطأ في المقال، وهذه المسائل ـ كما هو واضح ـ متكثّرة ومتباينة، فمن مسائله «الفاعل مرفوع» و«المفعول به منصوب» و«الفعل الماضي مبني»... وهكذا.

وحيث إن هذه المسائل ـ بما هي متكثّرة ـ لا يمكن لها أن تؤثّر في حصول الغرض الواحد للعلم، فلابدّ من فرض قضية كلية تجمع بموضوعها موضوعات المسائل وبمحمولها محولات المسائل، وهذه القضية هي: الكلمة إمّا معربة أو مبنيّة. ومعرفة أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء هو المؤثّر في صون اللسان عن الخطأ في المقال الذي هو الغرض الوحيد لعلم النحو.

فصحّ أن يقال: إنّ موضوع علم النحو هو «الكلمة»؛ لأنها الجامع بين موضوعات مسائل العلم.

وإلى ما ذكرناه أشار السيد الخوئي ﳳ في مباني الاستنباط حيث قال: «الأوّل: أنّ الغرض من أيّ علم فرض أمر واحد، فإنّ الغرض من علم الأصول ـ أعني به القدرة على استنباط الأحكام الفرعية ـ أمر واحد، كما أنّ الغرض من علم النحو ـ أعني به حفظ اللسان عن الخطأ في المقال ـ أو علم

المنطق ـ أعني به وقاية الفكر عن الاشتباه في الاستدلال ـ أمر واحد لا تعدّد فيه.

الثاني: إنّ مسائل أيّ علم فرض أمور متكثّرة متشتّتة، فإنّ مسائل علم الأصول ـ كمسألة حجّية ظواهر الكتاب وحجّية الخبر وحجية الإجماع ـ أمور متكثّرة، كما أنّ مسائل علم النحو، كقضية المبتدأ مرفوع والفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، أمور متكثّرة.

الثالث: إنّ تأثير المتكثّر بما هو متكثّر في الواحد بما هو واحد، أمر مستحيل على ما هو عليه أكثر الفلاسفة. فوحدة الأثر في مورد تكشف «إنّاً» عن وحدة المؤثّر.

وضمّ هذه الأمور بعضها إلى بعض، ينتج أنّه لابدّ من أن يكون المؤثّر في الغرض أمر وحدانياً جامعاً بين شتات المسائل، إذ تأثير نفس المسائل على كثرتها وتشتتها، بلا رجوعها إلى جهة جامعة بينها ينافي القاعدة المزبورة، وبما أنّ موضوعات المسائل هي الأصول فيها ـ لأنّ الخصوصية الموجودة فيها قد استدعت ترتّب المحمولات عليها ـ لابدّ من فرض الجامع المذكور بينها، ليكون موضوعاً للعلم، ومؤثّراً بلحاظ اتّحاده مع خصوصياته في الغرض»[1].

لفت نظر

إنّ إثبات أن يكون لكل علمٍ موضوع واحد عن طريق وحدة الغرض هو الذي يظهر من كلمات الآخوند الخراساني ﷺ حيث قال: «الأوّل: أنّ موضوع كلّ علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ـ أي بلا واسطة

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥.

في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة، جَمَعَها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم».(١)

طبقاً لما ذكره ﷺ: «فلا محالة ـ سوف ـ ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا هو موضوع العلم والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله ...»(٢).

إذاً الدليل الثاني يتركّب من مقدّمتين:

الأولى: أن لكل علم غرضاً يترتّب عليه.

الثانية: الواحد لا يصدر إلّا عن واحد.

توضيح المقدّمة الأولى: بدءاً لابدّ أن يُعلم أنّ وحدة الغرض الذي يستكشف منه وحدة الموضوع، ليس هو الغرض المترتّب على مسائل العلم في مرحلة التدوين والتعليم، بل المراد منه هو الغرض الواقعي النفس أمري.

توضيح ذلك: إنّ الأغراض المترتّبة على العلوم نوعان:

النوع الأوّل: أغراض تدوينية، وهي التي تُطلب من وراء تدوين العلم أو تعليمه للآخرين، ولذلك تكون هذه النوعية من الأغراض المطلوبة في العلوم متنوعة ومختلفة من شخص إلى آخر: «أي إنّه يتعلّق عند إنسان غرض بدراسة المسألة الأولى من العلم فقط، وعند آخر بدراسة نصف العلم، وقد يتعلّق عند ثالث غرض بدراسة كلّ العلم، فمثلاً من يكون له غرض في الحصول على ملكة الاجتهاد فإنّه يتوقّف على دراسة تمام علم الأصول، بل قد يتوقّف على

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٧.

(٢) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣.

دراسة علوم كثيرة، مع أنّ الغرض واحد، ففي هذه المرحلة لا يوجد لكل علم غرض وحدانيّ نوعيّ كليّ، تطبق عليه قاعدة «أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد». إذن فتطبيق هذه القاعدة لا ينبغي أن يكون بلحاظ هذا النوع من الغرض»[1].

النوع الثاني: أغراض ذاتية تترتّب على كلّ علم في نفس الأمر الواقع، بقطع النظر عن مرحلة التدوين والتعليم، فإنّ لكل علم نحواً من الثبوت في الوعاء المناسب له، وهذا الوعاء هو وعاء التكوين كما في الأمور العقلية؛ النظرية والعملية. فقضية (التناقض مستحيل) لها في الواقع ونفس الأمر نحو من الثبوت، وكذلك قضية (الظلم قبيح) فإنّها ثابتة في عالمها المناسب لها، سواء أدركها الإنسان وعلم بها أم لا.

وقد يكون هو وعاء الجعل كما في الأمور الاعتبارية من قبيل علم النحو والأصول. «وهذا النوع من الأغراض يكون بمثابة المعلول للعلم ويكون ترتّبه على مسائل العلم من سنخ ترتّب المعلول على علّته، وعلى هذا الأساس كان لكلّ علم غرض واحد ـ ولو بالنوع ـ يترتّب عليه، فعلم النحو مثلاً يترتّب عليه غرض الصيانة من الخطأ في المقال وعلم المنطق يترتّب عليه غرض الصيانة من الخطأ في الفكر، وهكذا سائر العلوم الأخرى»[2].

إذاً الأغراض على قسمين : تدوينيّة؛ وليست هي محلّ البحث، وواقعيّة نفس أمرية، هي بمنزلة المعلول لذلك العلم. من هنا قيل: إنّ لكل علم غرضاً واقعياً واحداً يترتّب عليه.

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٢.

(٢) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٨.

الإشكالات على الدليل الثاني

أورد الأعلام من الأصوليين على هذا الدليل عدّة إشكالات، بعضها يرد على المقدّمة الأولى وبعضها على المقدّمة الثانية.

الإشكال على المقدّمة الأولى

وحاصله: إنّ مسائل العلم بما هي هي ليست هي المؤثّرة في حصول الغرض والأثر المفترض، فمسائل علم النحو ليست علّة مؤثّرة في حصول الصيانة من الخطأ في المقال، وإلّا لما وقع الخطأ خارجاً.

وقد أشار الأستاذ الشهيد إلى هذا الإيراد في بحوث الخارج وأجاب عنه، حيث قال: «وقد نوقش في المقدّمة الأولى من هذا الدليل: بإنكار ترتّب تلك الأغراض على مسائل العلم في ذاتها وواقعها، كيف ولو كان الأمر كذلك لزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال أو الفكر مثلاً لثبوت المسائل النحوية أو المنطقية في نفس الأمر والواقع»[١].

وأجيب عنه: إنّ مقصودنا من كون الغرض والأثر المترتّب على مسائل العلم بما هي هي ليس هو الترتّب الفعلي وإنّما الترتّب المشروط، فمسائل العلم إذا انضمّت إليها الشروط تكون علّة مؤثّرة في حصول الغرض.

قال السيد الأستاذ ﷺ: «إنّ المقصود كون مسائل العلم في نفسها سبباً في ترتّب الغرض ليس المراد ترتّبه عليها فعلاً ومن دون قيد أو شرط، فلا مانع من اشتراط معرفة المسائل وتعلمها في تحقّق الغرض المنشود منها خارجاً، وإنْ شئت قلت: إنّها علّة للتمكّن من عدم الخطأ في الفكر أو المقال»[٢].

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٨.

إلّا أنّ هذا الجواب يمكن أن يناقش فيه، وذلك لأنّ هذا الأثر الواحد الذي افترض لمسائل العلم وافترض أنّه مترتّب عليها بوجودها النفس الأمري ترتّب المعلول على علّته بالنحو المشروط، لا يكشف عن أنّ المؤثّر واحد في النوع، لكي يثبت من ثمّ موضوع واحد للعلم، لأنّ هذا الأثر الذي تقولون عنه إما أن يكون واقع الأثر أو مفهومه. فإنّ كان الأوّل فمن الواضح أنّه لا يوجد واقع واحد بل هو متعدّد بتعدّد المسائل، فلا يوجد عندنا واحد بالنوع حتى نطبّق عليه قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد».

وإن كان الثاني فهو وإن كان أمراً واحداً في جميع مسائل العلم لكنه واحد بالعنوان وهو لا يكشف عن الواحد بالنوع، وبالتالي لا يمكن أن نستكشف وجود جامع ذاتيّ نوعيّ لموضوع مسائل العلم .

فلو أخذنا علم النحو وافترضنا أنّ هناك أثراً واحداً مترتّباً على مسائله ترتّب المعلول على علّته، وهذا الأثر هو صون اللسان عن الخطأ في المقال، فنسأل ما المقصود من كون الصون عن الخطأ في المقال هو الأثر لمسائل علم النحو؟ هل المقصود واقع الصون أو عنوانه؟ فإن كان المقصود هو الأوّل، فلا يوجد لدينا واقع واحد للصون، بل واقع الصون في كلّ مسألة نحوية مغاير ومباين لواقع الصون في المسألة الأخرى. فواقع الصون في مسألة (الفاعل مرفوع) هو أن تقول: «جاء زيدٌ»، بمعنى أنّ واقع حفظ اللسان عن الخطأ في مسألة الفاعل، والمصداق الحقيقي والواقعي لحفظ اللسان عن الخطأ في الفاعل هو أن تقول: «جاء زيدٌ» لا أن تقول: «جاء زيداً» وتقصد بزيدٍ فاعلاً.

أمّا واقع الصون في مسألة (المفعول به منصوب) هو أن تقول: «رأيت زيداً»، وهو واقع آخر مغاير لواقع المسألة الأولى. فهذا يعني أنّ واقع الصون متعدّد بتعدّد مسائل علم النحو، فلا يوجد واحد بالنوع حتّى نطبّق عليه قاعدة الواحد.

وإن كان المقصود أنّ عنوان الصون هو الأثر المترتّب على مسائل علم النحو، فنقول: إنّ عنوان الصون وإن كان هو عنواناً واحداً في جميع مسائل النحو، ولكن العنوان بلفظه لا يكشف عن أنّ معنونه واحد، فإنّ العنوان الواحد قد يكون معنونه واحداً وقد يكون أكثر. فمثلاً: عنوان الأبيض واحد ولكن تندرج تحته عناوين كثيرة من قبيل القطن والثلج و ... فالقطن والثلج واحد بالعنوان ولكنهما ليسا واحداً بالنوع.

إذاً الواحد بالعنوان لا يكشف عن الواحد بالنوع، فقد يكون العنوان واحداً ولكن المعنون متعدّد، وبالتالي على الرغم من أنّ عنوان الصيانة هو عنوان واحد في جميع مسائل علم النحو إلّا أنّه لا يمكن أن نستكشف من خلاله أنّ الأثر والغرض واحد، ولا يمكن أن نستكشف من خلاله أنّ مسائل علم النحو لها وحدة نوعية.

الإشكال على المقدّمة الثانية

قبل الدخول في بيان الإشكالات على المقدّمة الثانية من الدليل، لابدّ من استعراض أقسام الواحد وبيان المقصود منها، فالواحد:

- إمّا بالشخص، كزيد ـ مثلاً ـ فإنّ الوحدة فيه حقيقية.
- وإمّا بالنوع، كمحمد وعلي، فهما متّحدان في الإنسانية، ونسبة الوحدة إليهما وصف بحال متعلّق الموصوف، وهذا هو معنى ما ورد في المتن: «وهو الجامع الذاتي لأفراده» وهو غير الواحد النوعي كالإنسان، فإنّ وصفه بالواحد ليس مجازاً كما في الواحد بالنوع، بل هو حقيقي.

ببيان آخر: الواحد بالنوع كثير حقيقة وإن كان واحداً مجازاً، لاتّحاد الأفراد في جامع ماهويّ.

- الواحد بالعنوان: وهو الذي لا يوجد فيه جامع ذاتيّ بين الأفراد التي

يصدق عليها ذلك العنوان أيضاً، بل هو جامع انتزاعي قد ينتزع من أنواع متخالفة فيما بينها. ومن الواضح أن هذا القسم من الوحدة لا يوجد بين أفرادها أي جهة وحدة سوى العنوان الصادق عليها.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة ندخل في المناقشات التي أوردها الأعلام على المقدّمة الثانية من الدليل.

المناقشة الأولى: مناقشة السيد الخوئي ﵀

أوّلاً: على فرض تعميم قاعدة «إنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد» تشمل مثل هذه الموارد أيضاً، فهي إنّما تثبت استحالة صدور الواحد بالشخص من الكثير بما هو كثير، ولا دليل على أنّ وحدة الغرض المفروضة لكل علم هي من قبيل الواحد بالشخص، بل يمكن أن تكون واحداً بالنوع أو بالعنوان(١).

قال السيد الخوئي ﵀: «إنّ البرهان على فرض صحّته إنّما يصحّ فيما إذا كان الصادر واحداً شخصياً، وأمّا الواحد النوعي، فمن البديهي أنّه يصدر كلّ فرد منه من علّة مستقلّة ليس بينها جامع في العليّة، كالحرارة الناشئة من النار تارة ومن الشمس أو الغضب أو الحركة أخرى»(٢).

---

(١) اختلف الأعلام ـ بعد اتفاقهم على أنّ وحدة الغرض ليست وحدة شخصية ـ في وحدة الغرض أهو واحد بالنوع أم واحد بالعنوان؟ ادعى السيد الخوئي ﵀ أنّها نوعية، حيث قال: «إنّ الاقتدار على الاستنباط ـ مثلاً ـ الذي هو الغرض من علم الأصول وإن كان واحداً، إلّا أنّ وحدته نوعية لا شخصية، ضرورة أنّ القدرة المترتّبة على مسألة حجية خبر الواحد ـ مثلاً ـ غير القدرة المترتبة على مسألة دلالة الأمر على الوجوب» (**أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٤).

أمّا المحقّق الأصفهاني﵀ فقد ادّعى أنّ الغرض هو واحد بالعنوان، حيث قال: «مع أنّ البرهان المذكور لا يجري إلّا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني»، (نهاية الدراية، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٤).

(٢) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠.

وهذا عين ما أفاده المحقّق الأصفهاني ﰆ حيث قال في نهايته: «مع أنّ البرهان المذكور لا يجري إلّا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني»[١].

ومعه فلا مجال لجريان القاعدة المتقدّمة في المقام؛ وذلك لأنّ الغرض إن كان واحداً بالنوع، فالأمر واضح، لأنه بناءً على ذلك يكون أمراً كلياً له أفراد، يترتّب كلّ فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها واستقلالها. «فلا محالة يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل والقواعد، فيترتّب على كلّ مسألة بحيالها غرض خاصّ غير الغرض المترتّب على مسألة أخرى.

مثلاً: الاقتدار على الاستنباط الذي يترتّب على مباحث الألفاظ، يباين الاقتدار على الاستنباط المترتّب على مباحث الاستلزامات العقلية، وهما يباينان ما يترتّب على مباحث الحجج والأمارات، فإنّ الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية، اقتدار على استنباط الأحكام الشرعية على نحو البتّ والجزم، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج والأمارات وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتيّ وحدانيّ بين موضوعات المسائل، لأنّ البرهان المزبور ـ لو تمّ ـ فإنّما يتمّ في الواحد الشخصي البسيط، بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً (واحداً بالنوع) فإذا فرضنا أنّ الغرض واحد نوعي، فلا يكشف إلّا عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصيّ»[٢].

من هنا ذكر الأعلام في بحث التجرّي من الاجتهاد والتقليد أنّ القدرة

---

(١) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٤.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥.

على استنباط كلّ حكمٍ ملكةٌ مباينة مع القدرة على استنباط حكم آخر؛ قال في التنقيح: «إنّ القدرة تتعدّد بتعدّد متعلّقاتها، فإنّ القدرة على استنباط حكم، مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر، وهما تغايران القدرة على استنباط حكم ثالث، نظير القدرة على بقية الأفعال الخارجية، فإنّ القدرة على الأكل غير القدرة على القيام، وهما غير القدرة على التكلّم وهكذا»[١].

أمّا إذا كان الغرض واحداً بالعنوان، فالحال فيه أوضح: «لأنّ القاعدة المزبورة ـ لو تمّت ـ فإنّما تتمّ في الواحد الحقيقي، لا في الواحد العنواني، والمفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان لا بالحقيقة، فإنّ صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، والاقتدار على الاستنباط في علم الأصول... وهكذا، ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان الذي انتزع من مجموع أغراض متعدّدة بتعدّد القواعد المبحوث عنها في العلوم، ليشار به إلى هذه الأغراض. فإذن كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتيّ؟ فإنّ الواحد بالعنوان لا يكشف إلّا عن الواحد كذلك»[٢].

إلفاتة: لو سلّمنا أنّ هناك غرضاً واحداً شخصياً، يترتّب على كلّ علم، مع ذلك نقول: إنّ مثل هذه الوحدة لا تكشف «إنّاً» عن أنّ المؤثّر هو جامع ذاتيّ وحدانيّ هو موضوع العلم، لأنه إنّما يلزم الإشكال فيما لو كان ذاك الغرض الواحد الشخصي مترتّباً على كلّ واحد من المسائل مستقلاً، وأمّا إذا فرضنا أنّ العلّة لتحقّقه مجموع المسائل من حيث المجموع «فتكون كلّ مسألة

---

(١) **التنقيح في شرح العروة الوثقى**: تقرير لبحث آية الله العظمى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف الحجّة الميرزا علي الغروي التبريزي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر: ج١، ص٣٣.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦.

جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتّب من الغرض الوحداني على المركّبات الاعتبارية الشرعية كالصلاة ونحوها، أو العرفية، فإنّ المؤثّر فيه مجموع أجزاء المركّب بما هو، لا كلّ جزء منه، لذا لو انتفى أحد أجزائه، انتفى الغرض.

فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بينها، بقاعدة استحالة صدور الواحد من الكثير، فإنّ استناده إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة، ليكشف عن وجود الجامع، إذن سببية المجموع من حيث هو، سببية واحدة شخصية، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصيّ إلى علّة واحدة شخصية لا إلى علل كثيرة.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ المؤثّر في الغرض الذي يترتّب على مجموع القضايا والقواعد، المجموع من حيث المجموع، لا كلّ واحدة واحدة منها، والمفروض ـ كما عرفت ـ أنّ سببية المجموع سببية واحدة شخصية، بل حقيقية من استناد معلول واحد شخصيّ إلى علّة كذلك ...، إذن فلا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتيّ بين المسائل»[1].

والحاصل أنّه على جميع التقادير لا وجه لإرجاع موضوعات المسائل إلى جامع واحد.

المناقشة الثانية: مناقشة السيد الشهيد

ناقش السيد الشهيد ﭭ في الاستدلال المتقدّم حتى على تقدير القول بأنّ القاعدة الفلسفية شاملة للواحد بالنوع وغير مختصّة بالواحد بالشخص حيث قال: «لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال؛ لأنه لو سُلّم ما يُدّعى فيه من أنّ لكلّ علم غرضاً واحداً ـ ولو بالنوع ـ فهو لا يكفي لاستنتاج وحدة موضوع مسائل ذلك العلم. وبرهان «الواحد لا يصدر إلّا من واحد» على

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤ ـ ١٦.

فرض تعميمه للواحد بالنوع، لا يراد منه أكثر من لزوم التطابق بين العلّة الموجودة ومعلولها بالسنخ، فيكون قاصراً على العلّة الفاعلية ومبادئ وجود شيء خارجاً، وليست مسائل العلم وقضاياه علّة فاعلة لوقوع الكلام أو الفكر الصحيحين خارجاً كما هو واضح»[١].

فاتّضح مما تقدّم عدم صحّة تطبيق القاعدة الفلسفية المشار إليها في المقام؛ لعدم تحقّق صغراها وهي الواحد بالشخص.

ومنشأ الاستدلال بها في ما نحن فيه هو الخلط بين المسائل الأصولية التي هي من سنخ الاعتباريات والمسائل الفلسفية التي تدور حول الحقائق التكوينيّة، فإنّ الفلسفة تبحث عن الحقائق الواقعية العينية، والأصول يبحث عن أمور اعتبارية قانونية، والفرق بين الأمرين غير خفيّ، والمشاكل المتولّدة من ناحية الخلط بين الحقائق والاعتباريات في طيّات أبواب علم الأصول غير قليلة.

أضواء على النص

• قوله ﰅ: «**موضوع علم الأصول ـ كما تقدّم في الحلقة السابقة ـ الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي**». أشار ﰅ بذلك إلى ما تبنّاه في الحلقة الثانية، وهو أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد خاصّ به، حيث انطلق في تصوّر هذا الموضوع من حقيقة أنّنا في علم الأصول إنّما نبحث عن كلّ ما يُترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط. ومن هنا صار ﰅ إلى القول بأنّ موضوع علم الأصول هو «الأدلّة» من دون حصرها في «الأدلّة الأربعة» كما فعل المتقدّمون من علماء الأصول الذين ربما لم تتنقّح عندهم آنذاك أكثر من هذه الأدلّة، مع الأخذ بعين الاعتبار الالتزام بأنّ مرجع الأدلّة الأربعة الأخرى ـ مهما فرضت ـ هو الأدلّة الأربعة.

---

(١) **مباحث الألفاظ الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٩.

• قوله ﭬ: «**والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليليّتها**». أي أخذ العناصر المشتركة وجعلها موضوعاً وحمل الدليل عليها، فإنّك حينما تقول: «الكتاب دليل» فقد جعلت الكتاب بما هو كتاب ـ معرّى عن كونه دليلاً أوّلاً ـ موضوعاً، وجلت «الدليل» محمولاً عليه، وهكذا بالنسبة إلى الأدلّة المشتركة الأخرى.

• قوله ﭬ: «**وعدم تمكّن بعض المحقّقين من تصوير موضوع العلم على ما ذكرناه**». لعلّه يشير بذلك إلى المحقّق العراقي والسيد الخوئي رحمهما الله، حيث شكّكا في ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع، والسبب في هذا التشكيك بنظر السيد الشهيد ﭬ هو عدم تمكّنها من تصوير موضوع العلم.

• قوله ﭬ: «**وهذا الدليل أشبه بالمصادرة**». المصادرة بمعنى أن يكون الدليل عين المدّعى، وفي المقام حيث لم يكن هذا النحو من الاستدلال منطوياً على مصادرة واضحة لذا عبر عنه بقوله: «أشبه بالمصادرة».

• قوله ﭬ: «**إنّ التمايز بين العلوم ... لكي يحصل التمايز**». أي أنّ العلوم يمتاز بعضها عن البعض الآخر، وهذا الامتياز يكشف لا محالة عن وجود مائز بينها، فإن كان ذلك المائز هو الموضوع فقد ثبت المطلوب وهو أنّ لكل علم موضوعاً لكي يحصل التمايز على أساسه.

• قوله ﭬ: «**فلابدّ من افتراض مؤثّر واحد في ذلك الغرض**». وإلّا لزم صدور الواحد ـ وهو الغرض ـ من الكثير، وذلك مستحيل.

• قوله ﭬ: «**وقد أُجيب عن ذلك**». أي عن هذا الدليل، فإنّنا حتّى لو سلّمنا بأنّ الغرض من العلم واحد وأنّ المسائل هي المحصّل الوحيد لذلك الغرض، وأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، لكننا نمنع من انطباق هذه الكبرى في المقام.

(٦)

أدلّة القائلين بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم

وفيه المباحث التالية

- دليل السيد الخوئي قدس سره
- دليل المصنف لإثبات أن لكل علم موضوعاً
  - ✓ تحديد العارض الذاتي والغريب
  - ✓ العرض الذاتي عند صاحب الفصول
  - ✓ اختصاص قاعدة لكل علم موضوع بالعلوم البرهانية
  - ✓ الفقه والأصول من العلوم الحقيقية أم الاعتبارية؟
  - ✓ موضوع علم الأصول بناءً على أنه من العلوم الحقيقية

وهكذا يرفضُ بعضُ المحقّقينَ الدليلَ على وجودِ موضوعٍ لكلِّ علم، بل قدْ يُبرهنُ على عدمِه، بأنّ بعضَ العلومِ تشتملُ على مسائلَ موضوعُها الفعلُ والوجودُ، وعلى مسائلَ موضوعُها التركُ والعدمُ، وتنتسبُ موضوعاتُ مسائلِه إلى مقولاتٍ ماهويّةٍ وأجناسٍ متباينةٍ، كعلمِ الفقهِ الذي موضوعُ مسائلِه الفعلُ تارةً، والتركُ أخرى، والوضعُ تارةً والكيفُ أخرى، فكيفَ يمكنُ الحصولُ على جامعٍ بينَ موضوعاتِ مسائلِه؟

و على هذَا الأساسِ استساغوا أنْ لا يكونَ لعلمِ الأصول موضوعٌ.

غيرَ أنّكَ عرفتَ أنّ لعلمِ الأصول موضوعاً كلّياً على ما تقدَّم.

الشرح

ذكرنا سابقاً أنّ الأصحاب بين قائل بضرورة وجود موضوع لكل علم، مستدلاً على ذلك بأدلّة، وآخر يقول بعدم وجود ضرورة لذلك مدعياً عدم الدليل على تلك الضرورة، وهذا يكفي لنفيها كما هو واضح.

أدلة القائلين بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم

ولكن جملة من الأعلام حاولوا أن يبرهنوا على عدم صحّة هذه الدعوى بالنقض ببعض العلوم، كالفقه والأصول؛ قال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «كيف وإنّ غالب العلوم لا يكون فيها جامع صوري، بل ولا معنويّ بين موضوعات مسائلها، كما في كثير من مسائل الفقه، لمكان كون النسبة بين بعضها والبعض الآخر من قبيل الوجود والعدم، كما في الصلاة بالقياس إلى الصوم، فإنّ من المعلوم أنّه لا جامع متصّور بينهما ولو معنوياً، بعد كون الصوم عبارة عن نفس الترك ومجرّد أن لا يفعل، بشهادة صحّة الصوم فيما لو تبيّت في الليل ونام إلى الغروب، بخلاف الصلاة التي هي من الأمور الوجودية. فأيّ جامع متصّور حينئذٍ بين الوجود والعدم؟

بل وكذلك الأمر بالنسبة إلى نفس الصلاة التي هي مركّبة من مقولات متعدّدة متباينة، كالفعل والإضافة ونحوها، وهكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعاً ومحمولاً، مع معلومية عدم تصوّر جامع قريب بينها.

وكذا الكلام في علم الأصول فإنّ من البداهة أنّه لا جامع متصوّر فيها من جهة أنّ عمدة مسائلها إنّما هي حجّية الأمارات الملحوظ فيها جهة الاراءة والكاشفية

عن الواقع، والأصول الملحوظ فيها جهة عدم الإراءة عن الواقع والسترة عنه، ولا جامع بين الإراءة واللاإراءة عن الواقع (بل هما) في طرفي النقيض»[١].

دليل السيد الخوئي ﷺ

وهذا هو مختار السيد الخوئي ﷺ في بحوثه الأصولية، حيث قال: «ان موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة:

- فبعضها من مقولة الجوهر، كالماء والدم والمني وغير ذلك.
- وبعضها من مقولة الوضع، كالقيام والركوع والسجود، وأشباه ذلك.
- وثالث من مقولة الكيف المسموع، كالقراءة في الصلاة ونحوها.
- ورابع من الأمور العدمية، كالتروك في بابي الصوم والحجّ وغيرهما.

وقد برهن في محله أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتيّ بين المقولات كالجواهر والأعراض، لأنها أجناس عالية ومتباينات لتمام الذات والحقيقة. فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيء من المقولات العرضية، ولا بين كلّ واحدة منها مع الأخرى، وإذا لم يعقل تحقّق جامع مقوليّ بينها، فكيف بين الوجود والعدم؟»[٢]؛ إذ لا يمكن تصوير الجامع في ما يتركّب من الأمور الوجودية والعدمية، أو من الوجوديّات التي يكون كلّ واحد منها داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضيّة التي هي من الأجناس العالية. وهذا أكبر دليل على نفي ضرورة أن يكون لكل علمٍ موضوع.

---

(١) **نهاية الأفكار** «في مباحث الألفاظ» تقريراً لأبحاث العلامة المحقّق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي ﷺ، تأليف الفقيه المحقّق الأصولي المدقّق آية الله الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي (طاب ثراه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرّفة ـ ايران: ج ١، ص ٩.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

والحاصل أن مدّعى أصحاب هذه الاتجاه يتمحور في أمرين:

الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود موضوع.

الثاني: أنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقوليّ بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول. وهذا لا ينافي وجوده في بعضها الآخر.

إلّا أن هذا الطرز من الاستدلال للنقض على قاعدة «إنّ لكل علم موضوعاً» لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ «المراد بالموضوع الواحد لكل علمٍ، وجود محور واحد تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد، وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً؛ لأنّ مرحلة التدوين قد تتأثّر بعوامل ومناسبات تقتضي نهجاً آخر تعرض من خلاله مسائل العلم وبحوثه، ولذلك نجد أن بحوث الفلسفة والحكمة المتعالية التي تدور كلّها حول الوجود، قد صيغت في مرحلة التدوين بشكل لا يتطابق فيها ما جعل موضوعاً للمسائل مع «الوجود» الذي هو موضوع العلم، حيث جعل الجوهر والعرض والواجب وغير ذلك موضوعاً في المسألة الفلسفية بحسب مرحلة التدوين، وجعل «الوجود» محمولاً لها، فقيل: العرض موجود، والجوهر موجود، والواجب موجود وهكذا، مع أنّ الجوهر أو العرض أو الواجب، تعيّنات للوجود أو الموجود الذي هو موضوع الفلسفة ومحور أبحاثها، ومثل ذلك يمكن بالنسبة إلى علم الفقه، فيقال: إنّ الموضوع العامّ الذي تدور حوله بحوث علم الفقه، إنّما هو «الحكم الشرعي» ويكون البحث عن المسائل الفقهية عن تعيّنات الحكم الشرعي، وتمثّله في وجوب الصلاة أو الصوم أو حرمة الكذب أو غير ذلك»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٤١.

نعم يبقى الكلام في أنّ هذه القاعدة، هل تنطبق على مثل علم الفقه والأصول والنحو وأشباهها؟ كلام سيأتي تحقيقه في لاحق الأبحاث.

دليل المصنف لإثبات أن لكل علم موضوعا

قبل الانتقال إلى المبحث الثاني لبيان موضوع علم الأصول، لا بأس بالوقوف عند بعض المباحث المهمّة والتي منها:

• التزم السيد الشهيد ﷺ في بحوثه الأصولية بضرورة أن يكون لكل علمٍ موضوع واحد، حيث قال: «والواقع أنّ قاعدة (إن لكل علم موضوعاً واحداً تدور حوله بحوثه ويمتاز به عن غيره من العلوم) تشير إلى مطلب ارتكازيّ مقبول بأدنى تأمّل لولا وقوع التباس في البين نتيجة مجموعة أمرين:

١ ـ تخيّل أنّ المراد بالموضوع ما جعل موضوعاً للمسائل في مرحلة تدوينها وتأليفها في البحوث والمصنّفات، مع أنّ المقصود بالموضوع ما يكون محوراً لبحوث العلم بحسب المناسبات الواقعية التي تتطلّبها طبيعة تلك البحوث ومقتضياتها، وأقوى دليل على إرادة هذا المعنى من موضوع العلم ما تقدّم نقله عن الفلسفة العالية التي تمثّل العلم الحقيقي لدى من أخذت منهم قاعدة (إنّ لكل علم موضوعاً) يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فإنّهم اتفقوا على أنّ موضوعها هو الوجود أو الموجود مع أنّهم يصوغون موضوعات مسائلها في مرحلة التدوين بشكل آخر كما عرفت.

٢ ـ تفسير القوم للعرض الذاتي بما يعرض للشيء أو يحمل عليه بعد الفراغ عن ثبوته، ممّا أدّى إلى صعوبة تطبيق القاعدة على بحوث كثيرة من العلوم.

وبعد تصحيح هاتين النقطتين صحّ أن يقال: «إن لكل علم موضوعاً» يوحّد بحوثه في محور واحد بنحو يتميّز به عن العلوم الأخرى، وهذه الوحدة ثابتة ارتكازاً ووجداناً لكل علم في مرتبة أسبق من مرتبة تدوينه التي هي

مرتبة لاحقة ومتأثّرة بعوامل ثانوية خارجة عن مناسبات طبيعة العلم في نفس الأمر والواقع»[١].

تحديد العارض الذاتي والغريب

ذكر المناطقة أنّ ثلاثة من الكلّيات الخمس ذاتية وهي الجنس والنوع والفصل، واثنين منها عرضيّان وهما العرضيّ العامّ والخاصّة. وهذا العرضي الذي قسّموه إلى خاصّ وعامّ يقسم عندهم بتقسيم آخر إلى ذاتيّ وعرضيّ. حيث قالوا: إن هذا العرض إمّا أن يعرض للشيء بلا واسطة أصلاً، وإمّا أن يعرض للشيء بواسطة في الثبوت، وإمّا أن يعرض للشيء بواسطة في العروض. والواسطة في الثبوت إما أن تكون داخلية للشيء، أي جزء من ذات الشيء وماهيته من قبيل الفصل الذي يعتبر جزء من ماهية الشيء، وتارة تكون خارجية عن ذات الشيء.

والواسطة في الثبوت الداخلية إما أن تكون مساوية للشيء أو أعمّ منه ولا يمكن أن تكون أخصّ من ا لشيء أو مباينة له، كما هو واضح.

أمّا الواسطة في الثبوت الخارجية فهي إما أن تكون مساوية للشيء أو أعمّ منه أو أخصّ من الشيء أو مباينة له.

فهذه أقسام ثمانية للعروض. **وتفصيل الكلام في هذه الأقسام:**

١ ـ ما يعرض للشي بلا واسطة كالزوجية بالنسبة للأربعة، والحرارة بالنسبة للنار، وعروض الإمكان على ذات الممكن، فإنّ ذات الممكن تقتضي الإمكان بدون أي علّة ممكنة، وكاتّصاف ذات الانسان بالإنسانية، وذات الحجر بالحجريّة وهكذا..

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤١ ـ ٤٢.

٢ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة داخلية مساوية للمعروض كعروض الإدراك على الإنسان بواسطة الناطقية، فلولا الناطقية لما عرض الإدراك على الإنسان. والناطقية فصل للإنسان ومساوية له فتكون واسطة داخلية ومساوية للمعروض وهو الإنسان.

٣ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة داخلية أعمّ، كعروض الحركة على الإنسان بواسطة الحيوانية، فإنّ الإنسان يتّصف بالحركة لا لكونه إنساناً بل لكونه حيواناً وباعتبار أنّ الحيوانية جنس للانسان فهي واسطة داخلية أعمّ.

٤ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية مساوية، كعروض الإدراك على الضاحك بواسطة الناطقية، وعروض الضحك على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ذات الإنسان، وهو أمر مساوٍ لذات الإنسان، فإنّ غيره لا يتعجّب، من هنا صحّ أن يقال: إنّ كلّ متعجّب إنسان وكل إنسان متعجّب.

٥ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية أعمّ، كعروض المشي على الناطق بواسطة الحيوانية، فإنّ الحيوانية أمر خارج عن الناطقية وهي أعمّ منها.

٦ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية أخصّ من المعروض، كعروض الإدراك على الحيوان بواسطة الناطقية، وعروض الضحك على الحيوان بواسطة الإنسان، فعندما نقول بعض الحيوان ضاحك فإنّ الواسطة في عروض الضحك على الحيوان هي الإنسان، ولولا ذلك لما كان الضحك عارضاً على الحيوان. والإنسان أخصّ من الحيوان وخارج عنه فلا هو جنس للحيوان ولا هو فصل.

٧ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة مباينة للمعروض من قبيل الحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة الماء للنار، وواضح أنّ المجاورة أمر مباين للماء وليست أمراً عارضاً عليه.

٨ ـ ما يعرض على الشيء بواسطة في العروض من قبيل الماء الذي هو واسطة في حمل الجري على الميزاب في قولنا : «جرى الميزاب»، فالمعروض الحقيقي للجريان هو الماء وإنّما نسب إلى الميزاب بعلاقة الحالّ والمحلّ، وهذه النسبة هي نسبة مجازية فإنّ الميزاب ليس بجارٍ حقيقة وإنّما الجاري هو الماء.

فالجري عرض يعرض على الميزاب بواسطة في العروض وهي الماء.

العرض الذاتي عند صاحب الفصول

نسب إلى المشهور أنّهم اتفقوا على أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض للشيء بلا واسطة أو بواسطة مساوية داخلية أو خارجية، وأن العرض الغريب هو عبارة عن ما يعرض للشيء بواسطة خارجية أعمّ أو أخصّ أو مباينة أو ما يعرض بواسطة في العروض، واختلفوا في العارض بواسطة داخلية أعمّ.

قال المحقّق المروّج في «منتهى الدراية»: «والمنسوب إلى المشهور بل المدّعى عليه: الاتفاق على كون ثلاثة منها (وهي عروض العرض بلا واسطة، أو بواسطة جزئه المساوي، أو الخارج المساوي) أعراضاً ذاتية، كما ادّعى الاتفاق أيضاً على كون ثلاثة منها (وهي العروض لخارج أعمّ و أخصّ ومباين) أعراضاً غريبة.

واختلفوا في العارض لجزء أعمّ، فعن القدماء أنّه من الأعراض الغريبة، بل نسبه بعض المتأخّرين إلى المشهور. وعن مشهور المتأخّرين أنّه من الأعراض الذاتية»[1].

وقال صاحب الفصول: «والمشهور أنّ المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته أو لأمر يساويه، وأنّ ما يعرض للشيء بواسطة أمر يباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار أو أعمّ

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٧.

كالحركة بالإرادة العارضة للإنسان باعتبار جزئه الأعمّ وهو الحيوان أو أخصّ كالتعجّب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقاً فهو من الأعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في العلم».[1]

وقد عدل عن هذا المقياس للعرض الذاتي والغريب صاحب الفصول حيث جعل المقياس في العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض للشيء بلا واسطة أو بواسطة في الثبوت، ومقياس العرض الغريب هو ما يعرض للشيء بلا واسطة في العروض، حيث قال: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، والمراد بالعرض الذاتي : ما يعرض الشيء لذاته لا بواسطة في العروض سواء احتاج إلى واسطة في الثبوت ولو إلى مباين أعمّ أو لا».[1]

فيكون العارض في جميع الأقسام الثمانية ذاتيّاً ما عدا العارض بواسطة في العروض. وتبعه على ذلك المحقّق الخراساني حيث قال في كفايته: «الأوّل: أنّ موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً»[2].

والسبب في عدول هذين العلمين عن ضابطة المشهور في العرض الذاتي والغريب: هو أنّ تفسير العرض الذاتي بما ذكره القوم يستلزم خروج جلّ مسائل العلوم عن كونها مسائلها «كالأحكام الشرعية المترتّبة على أفعال المكلّفين بواسطة التشريع الذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعالهم المأمور بها والمنهيّ عنها، أو في نفس التكاليف ـ على الخلاف بين العدلية ـ لمباينة التشريع والملاكات للأفعال، المستلزمة لخروج البحث عن وجوب

---

(١) **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ: ص ١٠.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٨.

الصلاة ونحوها وعن حرمة شرب الخمر ونحوه عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب والحرمة في العرض الغريب، حيث إنّهما يعرضان الأفعال بواسطة أمر مباين وهي المصالح والمفاسد»[١].

فعلى هذا يكون الوجوب عرضاً غريباً لفعل المكلّف، وحينئذٍ يكون المبحوث عنه في علم الفقه هو العرض الغريب للموضوع، وهذا خلاف فرض كون المبحوث عنه هو العرض الذاتي.

وهكذا في علم النحو الذي موضوعه الكلمة، فإنّ البحث فيه يكون عن الحالات الإعرابية للكلمة من الرفع والنصب والجر والجزم، وهذه الحالات لا تعرض الكلمة بلا واسطة أو بواسطة مساوية، وإنّما تعرض على الكلمة بواسطة أخصّ منها، فإنّ الكلمة يُحمل عليها الرفع بواسطة الفاعلية ـ مثلاً ـ ويحمل عليها النصب بواسطة المفعولية ـ مثلاً ـ ويعرض عليها الجرّ بواسطة المضاف إليه وهكذا. ومن المعلوم أنّ الفاعلية والمفعولية أخصّ من الكلمة.

حينئذٍ بناءً على الضابطة التي نسبت إلى المشهور في تفسير العرض الذاتي يكون علم النحو باحثاً من أوّله إلى آخره عن العوارض الغريبة للكلمة، والمفروض أنّه يُبحث في كلّ علم عن العوارض الذاتية لموضوع العلم.

فدفعاً لهذا المحذور عدل العلماء إلى أنّ الملاك في العرض الذاتي هو كون العارض محمولاً حقيقة على المعروض، بحيث يُعدّ من إسناد الشيء إلى ما هو له ولا يصحّ سلبه عنه، كقولنا: «الماء جارٍ» فإن لم يكن كذلك فهو عرض غريب كإسناد الحركة إلى من هو جالس في السفينة، إذ الحركة تحمل على السفينة حقيقة وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصحّ سلبها عنه.

وبهذا ينحلّ إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها مسائلها

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٧.

بجعل العرض الذاتي عدم الواسطة في العروض.

لفت نظر

لقد ذهب الحكماء إلى أنّ كلّ عرض كان ثبوته لموضوع بذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته من دون أن يساهم في ذلك واسطة خارجة عن حريم الموضوع فهو عرض ذاتيّ، وكلّ ما كان ثبوته لموضوعه بأمر خارج عن ذات الموضوع فعرض غريب.

وبتعبير آخر: إنّ العرض الذاتي هو ما يكون مستخرجاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه.

ولعلّ هذا مراد السيد الصدر ﰡ حيث ذكر أن ظاهر كلمات الحكماء: أنّ ملاك ذاتية العرض هو ما يكون بينه وبين موضوعه المنشئية الحقيقية، سواء كانت بينهما نسبة المحلّية أم لا.

وتوضيح ذلك: «أنّ ثمّة نسبتين مختلفتين بين الشيء وما يعرض عليه:

إحداهما: نسبة المحلّية.

الثانية: نسبة المنشئية.

ونقصد بالمحليّة: أن يكون الشيء محلاً وموضوعاً للعرض.

ونقصد بالمنشئية: أن يكون سبباً لوجود العرض.

وهاتان النسبتان قد تتطابقان وقد تفترقان، فالحرارة نسبت إلى النار بالمحليّة والمنشئية معاً، بينما لا تنسب إلى الماء إلّا بالمحلّية، والى المجاورة مع النار إلّا بالمنشئية ...

ثمّ إنّه ليس المراد بالمنشئية خصوص العلّة الفاعلية، بل مطلق الاستتباع والاستلزام الحقيقي، بحيث يكون فرض وجود الموضوع مساوقاً مع وجود العرض، وان لم يكن علّة فاعلية له، فإذا اتّفق أن كان المحلّ ـ العلّة المادّية ـ

مثلاً لشيء مستتبعاً لوجود العرض أيضاً، لكون علّته الفاعلية مفروضة على كلّ حال، صحّ أن يعتبر ذلك العرض ذاتياً لذلك المحل ومندرجاً في مسائل العلم الذي يبحث عن عوارضه»[1].

اختصاص قاعدة «لكل علم موضوع» بالعلوم البرهانية

ممّا تقدّم بيانه في ضابط العرض الذاتيّ يتّضح أنّ هذه القواعد التي أسّسها الحكماء كقاعدة «إنّ لكل علم موضوعاً» وقاعدة «إنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» ونحوهما، إنّما تختصّ بالعلوم الحقيقية لا الأعمّ منها ومن الاعتبارية؛ وذلك لأنّ الموضوع في العلوم الاعتبارية ليس منشأً وعلّة لشيء، حتى يكون البحث عن المحمولات فيها بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم.

وهذا ما صرّح به أساطين الحكمة والمحقّقون من علماء الأصول؛ قال العراقي ﷺ في «نهاية الأفكار»: «وحينئذٍ فأين الموضوع الوحداني في هذه العلوم ـ الفقه والأصول والنحو ـ يمتاز به بعضها عن البعض الآخر، كي يبقى مجال القول بكون ميز العلوم بقول مطلق بتمايز موضوعاتها، خصوصاً بعدما يرى من تعريفهم إيّاه بأنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، فإنّه في ما ذكرنا من العلوم لا يتصوّر موضوع وحدانيّ فيها، حتى يكون البحث عن عوارضه الذاتية، لأنه إذا نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها في العلم، نرى بأنّها لا تكون إلّا عبارة عن المتكثّرات بلا جامع ذاتيّ بينها. وأمّا الجامع العرضي فهو وإن كان متصوّراً فيها، ولكنه لا يكون مثل هذا الجامع العرضي الانتزاعي معروضاً لعارض، حتى يبحث

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧.

في العلم عن عوارضه الذاتية»[1].

وقال السيد الشهيدﭬ: «إن نظر الحكماء في مثل هذه الكلمات والتحديدات إلى ما يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهو منحصر عندهم في الحكمة المتعالية والحكمة الطبيعية والحكمة التعليمية (الرياضيات) وأمّا سائر العلوم فهي من الفنون والصناعات؛ إذ العلم البرهاني لديهم هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع الحاصل على أساس الضرورة واستحالة الانفكاك لا الصدفة، وذلك لا يكون إلّا فيما إذا كان المحمول ضروريّ الثبوت لموضوعه، أي عارضاً عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر يكون ثبوته له ضرورياً، ليكون ثبوت المحمول ضرورياً في النهاية، وهذا ينحصر عندهم في المسائل الفلسفية كما أشرنا.

وفي هذا الضوء يعرف وجه قولهم بأن مسائل العلم تبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه لا غير، إذ لو لم تكن العوارض المحمولة على موضوع العلم ذاتيةً، بمعنى أنّها ناشئة منه بالذات أو بواسطة أمر ذاتي، لم يكن التصديق بثبوتها علماً بحسب اصطلاحهم، فما لا يكون مورداً للميزان المذكور كعلم الفقه والأصول ونحوهما، خارج عن هذه القاعدة موضوعاً»[2].

وقال الطباطبائي ﭬ في حواشيه على الأسفار: «وقد تبيّن بما مرّ أمور:

أحدها: حدّ العلم، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد، هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها.

ثانيها: أنّ العلم لابدّ فيه من موضوع، وهو الموضوع في جميع قضاياه.

ثالثها: أنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

(١) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ١، ص١٠.

(٢) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٠.

رابعها: أنّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته.

خامسها: أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

فهذه جملة أحكام المحمولات الذاتية، والتأمل الوافي فيها يرشدك إلى أن ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً».(١)

وقال أيضاً في حاشيته على الكفاية: «وقد عرفت أنّ المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصحّ إقامة البرهان عليها، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولا يقوم عليها البرهان. فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها، ليس من البرهان في شيء ..

ثمّ إنّ القضايا الاعتبارية (التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية) لما كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج، لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار، أي أن وجودها في ظرف الاعتبار دون الخارج عنه، سواء كانت موضوعاتها أموراً حقيقة عينية بحسب الظاهر أو اعتبارية، فهي ليست ذاتية لموضوعاتها، بحيث لو وضع الموضوع وقطع النظر عن كلّ ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله، إذ لا محمول في نفس الأمر، فلا نسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتيّ لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها.

ومن هنا يظهر أن لا ضرورة تقضي بوجود جامع بين موضوعات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى سنة ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان: ج ١، ص ٣١.

المسائل، نعم ربما أذعن العقلاء بين الأمور الاعتبارية المتّحدة في الغرض بالنظر إلى وحدة الغرض والغاية، وعدّها من آثار ذي الغاية، بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع، غير أنّه ليس من الضروري، كون نسبة هذا الجامع ـ مع كونه جامعاً ـ إلى أفراده، كون نسبة الكليات الحقيقية إلى أفرادها الحقيقية.

والحاصل أنّ التمايز في العلوم الاعتبارية بالأغراض دون الموضوعات، ومحمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتية، بل الواجب صحّة الحمل مع الدخل في الغرض المطلوب»(١).

وقال البجنوردي في «منتهى الأصول»: «والتحقيق أنّ العلوم على قسمين: قسم دُوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق، وما هو مفاد هليّتها المركّبة، وليس الغرض من التدوين إلّا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة.

وبعبارة أخرى: المتصدّون لمعرفة الحقائق التفتوا إلى أنّ معرفة حالات جميع الحقائق بالنسبة إلى شخص واحد صعب، بل غير ميسور غالباً، فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً، وبحثوا عن حالات كلّ واحد منها على حدة، فصار البحث عن حالات كلّ واحد منها علماً غير سائر العلوم.

ففي هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع، بل القول بعدمه خلف، لأنّ المفروض ـ كما بيّناه ـ أنّهم عيّنوا حقيقة من الحقائق ووضعوها للبحث عن حالاتها ومفاد هليّتها المركّبة، ولا معنى للموضوع إلّا هذا.

وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون إلّا

---

(١) **حاشية الكفاية**: العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي: ج ١، ص ١٠، بتصرف.

بالموضوعات، ولا يبقى مجال للنزاع في أنّه هل هو بها أو بالأغراض؟

وقسم آخر عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات، جُمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ وترتّب غاية مخصوصة عليها، بحيث لولا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدوّن تلك المسائل ولم تجمع، ولا فائدة في معرفتها وتسميتها باسم مخصوص.

ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلّا تلك الغاية، وترتّب ذلك الغرض عليها.

ولا أدري أيّ مُلزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟ حتى أنّ صاحب الكفاية ﷺ ـ بعدما يئس من تعيين موضوع كلّي متّحد مع موضوعات مسائل علم الأصول ـ قال بوجود جامع مجهول العنوان، كأنه نزل وحي سماويّ أو دلّ دليل عقليّ ضروريّ على وجود موضوع كلّي جامع لجميع موضوعات المسائل في كلّ علم»[١].

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره بعض الأعلام من الاستناد إلى قاعدة (الواحد لا يصدر إلّا من واحد) التي هي متفرّعة على قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلّا واحد) المشهورة، لإثبات وحدة موضوع علم الأصول، غير سليم أيضاً؛ لأنّ قاعدة الواحد وما يتفرّع عليها هي من القواعد التي لا تجري إلّا في الواحد الحقيقي البسيط من كلّ جهة كما صرّح به المحقّقون من العرفاء والحكماء.

قال الأشتياني ﷺ في «أساس التوحيد» : «إن أعاظم الفلاسفة المتألهين قدّست أسرارهم جميعاً يرون أنّ مجرى هذه القاعدة الشريفة، إنّما هو في الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الذاتية الأزلية والبسيط المطلق من جميع الجهات

---

(١) **منتهى الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦.

والحيثيات، ولا تجري في غير هذا المورد»[(١)].

وقال الشيرازي ﰂ في «الأسفار»: «فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخّرين من أهل البحث، أنّ الحجّة في تعدّد القوى عند الحكماء، كالشيخ وغيره، أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعل واحد، فإذن القوّة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأً لأكثر من فعل واحد...».

ثم بعد أن ذكر هذا الكلام نقلاً عن المتأخّرين قال: «وهذا ليس كما زعموه، إذ تلك الحجّة غير جارية إلّا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه، وليست القوى كذلك، لتضاعف الجهات الإمكانية فيها»[(٢)].

وأشار إليه أيضاً في حاشيته على إلهيات الشفاء حيث قال: «ولم يعلموا أنّ قولهم: (الواحد لا يصدر منه إلّا واحد) مختصّ بالواحد من جميع الجهات».

وقال اللاهيجي في «الشوارق»: «إن الفاعل المستقلّ إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء، ولا كثرة الوجود والماهية، ولا يكون متّصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج، أو اعتبارية زائدة في العقل، ولا يتوّقف فعله على شرط دالّ وقابل، فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلّا معلول واحد، على ما ذهب إليه الحكماء»[(٣)].

وهو مختار ابن سينا في بعض مصنّفاته، واختاره نصير الدين الطوسي ﰂ في شرحه على الإشارات.

---

(١) **أساس التوحيد في قاعدة الواحد ووحدة الوجود**، تصنيف: أستاذ الأساتيذ آقا ميرزا مهدي أشتياني ﰂ: ص ٤٢، بالفارسية.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج ٨، ص ٦٠.

(٣) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**: للحكيم الإلهي الفيلسوف المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، الطبعة الحجرية: ج ١، ص ٢٠٦.

«الفقه والأصول» من العلوم الحقيقية أم الاعتبارية؟

من أهمّ النتائج التي تترتّب على انقسام العلوم إلى حقيقية واعتبارية: أنّ القواعد المتّبعة في تحقيق مسائل العلوم الحقيقية تختلف عن تلك التي لابدّ من اتّباعها في تحقيق مسائل العلوم الاعتبارية. وعلى هذا الأساس لابدّ من معرفة موقع علمي الأصول والفقه، أهما من العلوم الحقيقية أم الاعتبارية؟ فإذا ثبت أنّهما حقيقيّان، فيمكن الاعتماد فيهما على القواعد المنقّحة في الأبحاث الحكمية، أمّا إذا لم يثبت ذلك بل ثبت عدمه ـ كما ادّعاه جملة من الأعلام ـ فإنّه لا مجال لذلك.

قال السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات: «إنّ المحمولات التي تترتّب على مسائل علم الفقه بأجمعها وعدّة من محمولات مسائل علم الأصول، من الاعتباريات التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فإنّ محمولات مسائل علم الفقه على قسمين:

أحدهما: الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والإباحة والكراهة والاستحباب.

والآخر: الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية والرقّية ونحوها.

وكلتاهما من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في عالم الاعتبار . نعم الشرطية والسببية والمانعية ونحوها من الأمور الانتزاعية التي تنتزع من القيود الوجودية أو العدمية المأخوذة في متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها، ولهذا لا تكون موجودة في عالم الاعتبار إلّا بالتبع، ولكن مع ذلك هي تحت تصرّف الشارع رفعاً ووضعاً، من جهة أنّ منشأ انتزاعها تحت تصرّفه كذلك.

وإن شئت قلت: إنّ محمولات مسائل علم الفقه على سنخين:

أحدهما: موجود في عالم الاعتبار بالأصالة، كجميع الأحكام التكليفية

وكثير من الأحكام الوضعية، والآخر موجود فيه بالتبع كعدّة من الأحكام الوضعية.

ومن هنا ظهر حال بعض محمولات علم الأصول أيضاً، كحجّية خبر الواحد والإجماع المنقول وظواهر الكتاب وأحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال ونحوها، فإنّها من الأمور الاعتبارية حقيقة وواقعاً، بل البراءة والاحتياط الشرعيان أيضاً من هذا القبيل»[1].

وقال الشهيد مطهري في تعليقاته على أصول الفلسفة: «من هنا تتّضح السلبية والخطورة البالغة للخلط بين الاعتباريات والحقائق من زاوية منطقية، سواء ارتكز الباحث لإثبات الحقائق إلى الأمور الاعتبارية، كما هو الحال في أغلب أدلّة المتكلّمين والمادّيين الذي حسبوا أنّ أحكام الأمور الاعتبارية وسماتها صادقة على الأمور الحقيقية، أم ارتكز الباحث لإثبات الحقائق إلى الأمور الاعتبارية إلى القواعد والأصول الخاصّة بالأمور الحقيقية، نظير معظم الأدلّة التي تستخدم عادة في أبحاث علم أصول الفقه. فإنّ تقدّم الشيء على نفسه، الترجيح بلا مرجّح، تقدّم المعلول على علّته، التسلسل والدور في العلل، توارد العلل المتعدّدة على المعلول الواحد، صدور المعلولات المتعدّدة من علّة واحدة، وجود العرض بلا موضوع، اجتماع العرضين المتماثلين أو المتضادّين في موضوع واحد، محال. انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء، انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، انتفاء الممنوع بوجود المانع ضروريّ، كلّ هذه وغيرها إنّما يمكن الاستناد إليها في عالم الحقائق، أمّا في الاعتباريات فلا يمكن التمسّك بها لإثبات شيء أو نفيه، لأنّ تقدّم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجّح، وتقدّم المعلول على علّته و ... ليس محالاً، وانتفاء الكل بانتفاء الجزء،

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٨.

والمشروط بانتفاء الشرط و ... ليس ضرورياً»[١].

تأسيساً على ذلك يتّضح وجه المفارقة في كلمات جملة من الأعلام، حيث إنّهم من جهة يصرّحون بأنّ المحمولات المثبتة في مسائل هذا العلم اعتبارية وليست حقيقية، ولكنهم من جهة أخرى يستندون إلى القواعد الحكمية المختصّة بالأمور الحقيقية في مقام تنقيح تلك المسائل نفياً أو إثباتاً. لذا قلنا في مقدّمة تعريف علم الأصول أنّ البحث عن تعريف جامع مانع لهذا العلم يكون قائماً على أساس إبراز مائز قبليّ موضوعيّ، يميّز بحوثه عن غيرها من العناصر المساهمة في عملية الاستنباط، إنّما يتمشّى مع الإيمان بأنّ علم الأصول هو من العلوم الحقيقية لا الاعتبارية.

موضوع علم الأصول بناء على كونه من العلوم الحقيقية

بعد أن اتّضح أنّ علم الأصول هو من العلوم الاعتبارية، إذن لا دليل على ضرورة وجود موضوع له، إلّا موضوعات مسائله المتشتّتة المختلفة التي اجتمعت لأجل غرض واحد؛ قال السيد الخوئي ﷺ في المحاضرات: «أمّا الكلام في موضوع هذا العلم، فقد سبق أن أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً، وأنّ حقيقته عبارة عن: عدّة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول، التي جمعها في مرحلة التدوين اشتراكُها في الدخل في غرض واحد»[٢].

لكن الأعلام المتأخّرين تمشّياً مع الفهم السائد من أنّ لكل علم موضوعاً، حتى لو كان اعتبارياً، وقع الكلام بينهم في تعيين موضوع هذا العلم. فذهب

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**: السيد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى المطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر: ج ١، ص ٥٣٢. بتصرف.

(٢) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨.

القمي في «القوانين» إلى أنّ موضوعه هو: «الأدلّة الأربعة بوصف دليلتها، كما هو ظاهر كلامه في أوّل كتابه وقد صرّح بذلك في هامشه عليه»[1].

واختار صاحب الفصول: «موضوعه هو: ذات الأدلّة، لا هي مع وصف كونها أدلّة»[1].

وأشكل على كلتا الصيغتين في كلمات من تأخّر عنهما بأنه من غير المناسب أن تجعل الأدلّة الأربعة (الكتاب، السنّة، الإجماع، العقل) موضوعاً لعلم الأصول، لا بما هي أدلّة، ولا بما هي هي، لأن موضوع العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، وموضوعات مسائل هذا العلم لا ينطبق عليها الأدلّة الأربعة على المسلكين، فمثلاً موضوع المسألة في موارد الأصول العملية هو الشكّ في التكليف على أنحائه.

فموضوع البراءة هو الشكّ البدوي غير المسبوق باليقين، وموضوع الاستصحاب هو الشكّ البدوي المسبوق باليقين، وموضوع الاحتياط هو الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، ومن الواضح أنّ ذلك أجنبيّ عن الأدلّة الأربعة. وكذلك بحث الاستلزامات لأنّ الموضوع فيها هو الحكم، فيقال: إنّ الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده؟ وكذا الحال في مسائل حجّية الأمارات الظنّية، فإنّ قولنا: الشهرة حجّةً موضوع المسألة هو «الشهرة» وهي ليست مصداقاً للأدلّة الأربعة لا بما هي أدلّة، ولا بما هي هي.

نعم يظهر الفرق بين هذين المسلكين عند البحث عن حجّية ظواهر الكتاب الكريم، فإنّه إذا كان موضوع علم الأصول «الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة» وبما هي حجّة، إذاً لا يمكن البحث عن حجّيتها في علم الأصول، لأنّ الحجّية أخذت جزءاً وقيداً في موضوع العلم، وموضوع العلم لا يُبحث عنه

---

(١) **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، مصدر سابق: ص ١٢.

في ذلك العلم. إمّا إن كان موضوع العلم: «ذوات الأدلّة الأربعة» لا بما هي حجّة، فلا بأس بأن يكون بحث حجّية ظواهر الكتاب الكريم داخلاً في مسائل علم الأصول.

وهذا معناه أنّ بعض أبحاث الحجج لا يدخل في مسائل هذا العلم على كلا المسلكين، كالبحث عن «حجّية الشهرة» وبعض آخر يدخل على أحد المسلكين ويخرج على المسلك الآخر، كبحث «حجّية ظواهر الكتاب الكريم».

من هنا وقع الكلام في حجّية خبر الواحد أَ مِن قبيل حجّية ظواهر الكتاب هو، أم من قبيل حجّية الشهرة؟

ذهب البعض إلى أنّه من قبيل حجّية الشهرة، لأن «الخبر الواحد» هو موضوع المسألة، ومن الواضح عدم انطباق عنوان (الكتاب، السنّة الإجماع، العقل) عليه. وذهب آخرون إلى أنّها كمسألة حجّية ظواهر الكتاب، فإنّه بناءً على كون موضوع علم الأصول هو «ذوات الأدلّة» يكون هذا بحثاً عن حجّية الأدلّة الأربعة بأحد العنايات الموجودة في كتب الأعلام، ولعلّ أشهرها ما ذكره الشيخ الأنصاري في «الرسائل» من إرجاع البحث عن مسألة حجّية خبر الواحد، إلى البحث عن أحوال السنّة، حيث قال: «فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة ـ أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّا بما يفي القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة»[1].

إلّا أن هذه المحاولة اعتُرض عليها بأنه «لو أُريد من الثبوت:

● الثبوت التكويني الواقعي ـ أعني كون خبر الواحد واسطة وعلّة

---

(١) **فرائد الأصول**، وهو رسائل أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ)، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج ١، ص ١٠٨.

لثبوت السنّة واقعاً ـ فهذا غير معقول، بداهة أن خبر الواحد ليس واقعاً في سلسلة علل وجودها. وكيف يمكن أن يكون كذلك وهو حاكٍ عنها، والحكاية عن شيء متفرّعة عليه وفي مرتبة متأخّرة عنه؟ على أنّ البحث في هذه المسألة حينئذٍ يكون عن مفاد كان التامة، أي عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه.

● ولو أُريد الثبوت التكويني الذهني ـ أعني كون خبر الواحد واسطة لإثبات السنّة علماً ـ فهو أيضاً غير معقول، ضرورة أن خبر الواحد لا يفيد العلم الوجداني بالسنّة، ولا يعقل انكشافها به واقعاً، كما تنكشف بالمتواتر والقرينة القطعية. ومع فرض الانكشاف حقيقة، لا يبقى البحث عن حجّية خبر الواحد موضوعية أصلاً، فإنّ العبرة حينئذٍ بالعلم الوجداني الحاصل بالسنّة، فيجب الجري على وفقه دون الخبر بما هو. والحاصل أن لازم خبر الواحد بما هو، أن يحتمل الصدق والكذب، فكما لا يعقل أن يكون واسطة في ثبوت السنّة واقعاً، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطة لإثباتها كذلك.

● وان أُريد منه الثبوت التعبّدي ـ كما هو الظاهر ـ فالأمر وإن كان كذلك، أي أنّ السنّة الواقعية ليست تعبّداً بخبر الواحد، إلّا أنّه من عوارض الخبر دون السنّة، وذلك لأنّ الثبوت التعبّدي ـ بناءً على ما سلكه الميرزا ـ عبارة عن إعطاء الشارع صفة الطريقية والكاشفية لشيء وجعله علماً للمكلّف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك. وهذا وإن استلزم إثبات السنّة وانكشافها شرعاً ـ وهو من عوارضها ولواحقها ـ إلّا أنّه ليس هو المبحوث عنه في هذه المسألة (خبر الواحد) وإنّما المبحوث عنه فيها طريقية خبر الواحد وجعله علماً تعبّداً، ومن الواضح أنّها من عوارض الخبر دون السنّة.

وإن كان الثبوت التعبّدي ـ بناءً على ما سلكه المشهور ـ عبارة عن إنشاء الحكم الظاهري على طبق الخبر، فهو أيضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر.

ومنه يظهر الحال على ما سلكه المحقّق صاحب الكفاية، من أنّه عبارة عن جعل المنجّزية والمعذّرية، فإنّها أيضاً من عوارضه وصفاته، لا من عوارضها وهو واضح.

فتحصّل أنّ البحث في مسألة حجّية خبر الواحد ـ على جميع المسالك ـ بحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة الواقعية، على أنّ ما أفاده قدّس سرّه لو تمّ فإنّما يتمّ في خصوص هذه المسألة دون غيره، وقد عرفت أنّ الإشكال المزبور غير منحصر فيها»[1].

من هنا عدل جملة من الأعلام كالخراساني في الكفاية إلى أنّ: «موضوع علم الأصول، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، ولا بما هي هي، ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّة، ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسنّة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّة، كعمدة مباحث التعادل والتراجيح، بل ومسألة حجّية خبر الواحد لا عنها ولا عن سائر الأدلّة»[2].

إلّا أنّ هذه الإشكالات الواردة على ما ذكره المشهور من كون موضوع هذا العلم هو (الأدلّة الأربعة) إنّما نشأت «من الجمود في مقام تطبيق موضوع العلم، حيث إنّهم في مقام اقتناص موضوع علم الأصول، كانوا يفتّشون عن موضوعات المسائل في علم الأصول حسب تدوينها، فيرون مثلاً أنّ خبر الواحد حجّة، وصيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب، والعقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، والشكّ في التكليف مجرى البراءة.

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٨.

وحيث إنّهم أرادوا أن ينتزعوا الجامع من هذه العناوين والمسائل بحسب تدوينها الخارجي، وقعوا في هذا الإشكال. ونحن قد أشرنا سابقاً بأن هذا المنوال لو كان متَّبعاً في الفلسفة العالية، لتعذّر إيجاد الموضوع لها، فضلاً عن الأصول»[1].

من هنا فنحن في مقام انتزاع موضوع العلم لا نجمد على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، وإنّما المراد بالموضوع الواحد لكل علم، هو وجود محور واحد تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد. وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً، لأنّ مرحلة التدوين قد تتأثّر بعوامل ومناسبات تقتضي نهجاً آخر تعرض من خلاله مسائل العلم وبحوثه.

على هذا الأساس يمكن توجيه ما قيل أوّلاً من كون الأدلّة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة بأن يقول: «إنّ موضوع علم الأصول، هو كلّ ما يترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه. والبحث في كلّ مسألة أصولية إنّما يتناول شيئاً مما يترقب أن يكون كذلك، ويتجّه إلى تحقيق دليليته والاستدلال عليه إثباتاً ونفياً. فالبحث في حجّية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث عن دليليتها»[2].

فإن قلت: «إنّ جملة من القواعد الأصولية يكون البحث فيها عن أصل ثبوت تلك القاعدة وعدم ثبوتها، كالبحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه، وكالبحث عن ثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يكون البحث عن دليليتها.

---

(١) **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠٩.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص ٢٠.

قلنا: إنّ مرجع هذه البحوث إلى البحث عن دليلية الأمر بشي على وجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه، أو دليلية الشكّ وعدم البيان عقلاً على المعذّرية، فإنّ صياغة هذه البحوث بحسب التدوين الخارجي لمسائل علم الأصول، وإن كانت عن أصل ثبوت القاعدة أو الملازمة وعدمه، إلّا أنّ ما هو مستند الفقيه في الاستدلال الفقهي، إنّما هو نفس الأمر بالشيء أو الاحتمال بلا بيان.

ومن الواضح أنّ هذا التحديد لموضوع علم الأصول يلتقي إلى حدٍّ كبير مع التحديد المعروف لموضوع علم الأصول عند المتقدّمين، من أنّ موضوعه هو (الأدلّة الأربعة) فإنّهم بحسب ارتكازهم العلمي أدركوا بأنّ هذا العلم يبحث عن قواعد الاستدلال الفقهي وأدلّته العامّة، إلّا أنّه حيث لم تكن الأدلّة عندهم محدّدة ولا مصنّفة بعد إلّا في حدود تلك الأدلّة الأربعة، التي كانت هي الأدوات الرئيسية للاستدلال في الفقه، اعتبروا الموضوع علم الأصول «الأدلّة الأربعة». فالكتاب والسنّة يعبّران عن الدليل اللفظي والشرعي، والإجماع يعبّر عن الدليل العقلي الاستقرائي، والعقل يعبّر عن الدليل العقلي البرهاني والعملي»[1].

والحاصل أنّ موضوع علم الأصول هو: الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة، ويكون البحث في مسائل علم الأصول عن دليليتها وجواز استناد الفقيه إليها في مقام الاستنباط، ولعلّ هذا هو مراد بعض المحشّين على «القوانين» حيث قال: «وأمّا موضوعه فهو (أدلّة الفقه) لأنه يبحث في هذا العلم عن عوارضها الذاتية، وهي الأحوال المختصّة بها الغير الموجودة في غيرها، الشاملة بالانفراد والانضمام لجميع أفرادها، وقد يضاف إلى الأربعة: الاجتهاد والتعادل والتراجيح، فيجعل الموضوع أقساماً ثلاثة نظراً إلى أنّه كما

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٢.

يبحث في هذا العلم عن الأدلّة الأربعة، كذلك يبحث عن الاجتهاد وهو القسم الثاني، وعن التعادل والتراجيح وهو القسم الثالث، وعن بعضهم إدراج الثالث في الأوّل، نظراً إلى أنّ البحث عن التعادل والتراجيح راجع في الحقيقة إلى البحث عن دلالة الأدلّة وتعيين ما هو الحجّة منها عند التعارض. والأولى ترك تقييد الأدلّة بالأربعة؛ لئلاّ يحتاج في إدراج ما ليس منها فيها إلى تكلّف»[1].

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**وهكذا يرفض بعض المحقّقين الدليل على وجود موضوع لكلّ علم**». هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو عدم الدليل على ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع.

• قوله ﭬ: «**بل قد يبرهن على عدمه**». من هنا يبدأ السيد الشهيد ﭬ في الشروع بالمقام الثاني وهو بيان ما ذهب إليه بعض المحقّقين ومنهم السيد الخوئيﭬ من البرهنة على استحالة أن يكون لكل علم موضوع.

• قوله ﭬ: «**إنّ بعض العلوم تشمل ... موضوعات مسائله**». يبدأ المصنّفﭬ بتقرير الدليل الذي أقامه السيد الخوئيﭬ على استحالة وجود الموضوع لبعض العلوم، وقد مرّ ذكره تفصيلاً في الشرح.

نعم نضيف هنا ملاحظة وهي: أنّ المصنّف ﭬ كأنّه قَبِل من السيد الخوئيﭬ أنّ هذه الموضوعات هي من مقولات حقيقية مع أنّها اعتبارية، واستحالة وجود الجامع بين المقولات المتباينة إنّما هو إذا كانت تلك المقولات حقيقية لا اعتبارية.

---

(١) **قوانين الأصول**: مصدر سابق: ص ٩.

المبحث الثالث

الحكم الشرعيّ وتقسيماته

وفيه المقاطع

٧. الأحكام التكليفية والوضعية

٨. تقسيمات الحكم الوضعي

٩. مختار السيد الشهيد في الأحكام الوضعية

١٠. شمول الحكم للعالم والجاهل

١١. النتائج المترتبة على قاعدة الاشتراك

١٢. الحكم الواقعي والظاهري

١٣. إمكان جعل الأحكام الظاهرية

١٤. شبهة التضادّ ونقض الغرض

١٥. جواب السيد الخوئي عن شبهة التضادّ ونقض الغرض

١٦. نظرية الشهيد الصدر لبيان كيفية

الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

١٧. شبهة تنجز الواقع المشكوك

١٨. الأمارات والأصول

١٩. نظرية الشهيد الصدر لبيان الفرق بين الأمارات والأصول

٢٠. التنافي بين الأحكام الظاهرية

٢١. وظيفة الأحكام الظاهرية

٢٢. التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

٢٣. القضية الحقيقية والخارجية للأحكام

٢٤. تعلق الأحكام بالعناوين الذهنية

(٧)

الأحكام التكليفية والوضعية

وفيه البحوث التالية

- تعريف الحكم الشرعي
- الأحكام التكليفية والوضعية
- نظرية المحقق العراقي في حقيقة الحكم التكليفي
- مراحل الحكم التكليفي
- مناقشة المحقق العراقي

الأحكام التكليفية والوضعية

قد تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ أنّ الأحكامَ الشرعيةَ على قسمين:

أحدُهما: الأحكامُ التكليفية.

والآخرُ: الأحكامُ الوضعية.

وقد عرفْنا سابقاً نبذةً عن الأحكامِ التكليفية.

الشرح

للفظ الحكم الشرعي إطلاقان:

أحدهما: ما يقابل الوظيفة العملية، فيكون شاملاً للأحكام التكليفية، مثل: الوجوب والحرمة وغيرهما، والأحكام الوضعية كالسببية والشرطية والمانعية وغيرها. أمّا ما يؤدّي إليه الأصل العملي كالبراءة والاستصحاب من وظائف عملية، كالحكم بفراغ الذمّة مما لم يقم على التكليف به دليل، أو الحكم بطهارة من يستيقن الطهارة وشكّ في الحدث، فلا يسمّى حكماً شرعيّاً بحسب هذا الاصطلاح، بل يسمّى وظيفة عملية ريثما يقوم الدليل على بيان الحكم الشرعي للواقعة.

والآخر: ما يعمّهما معاً، وهو المبحوث عنه في المقام.

وقد عرفنا سابقاً أنّ الحكم الشرعي هو محطّ نظر الأصولي والفقيه معاً، فالفقيه يتكفّل في دراسة العناصر التي يدرس العناصر الخاصّة بحكم شرعيّ معيّن، بينما الأصولي يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي؛ لأجل ذلك يجب أن نكوّن فكرة عامّة منذ البدء عن الحكم الشرعي الذي يقوم علما الفقه والأصول بتحديد العناصر الخاصّة والمشتركة في عملية استنباطه.

تعريف الحكم الشرعي

المشهور بين قدماء الأصوليين أنّ الحكم الشرعي هو: «الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال المكلّفين»[1].

(١) **تهذيب الأصول**، العلامة الحلي، الطبعة الحجرية: ص٢. **القواعد والفوائد**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن مكّي العاملي المعروف بالشهيد الأول، منشورات مكتبة المفيد، قم ـ إيران: =

وقال الآمدي: «أمّا حقيقته فقد قال بعض الأصوليين أنّه عبارة عن خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين. وقيل إنّه عبارة عن خطاب الشارع المتعلّق بأفعال العباد»(١).

فقوله تعالى: ﴿**وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾(٢)، يكون حكماً شرعيّاً بناءً على تعريف المشهور؛ لأنه خطاب تعلّق بفعل المكلّف؛ حيث إنّ المطلوب من المكلّف بمقتضى هذا الخطاب الشرعي هو حجّ البيت الحرام، وهو فعل المكلّف. فكلّ خطاب شرعيّ له تعلّق بفعل المكلّف، يكون حكماً شرعيّاً.

وقد أشكل سيدنا الأستاذ الشهيد‌ قدس سره على هذا التعريف بعدّة إشكالات(٣):

الأوّل: أنّ الخطاب لا يشمل الحكم الشرعي في مرحلة الجعل وإنّما يختصّ بمراحله المتأخّرة من التبليغ والوصول والفعلية، لوضوح أنّها هي التي تحتاج إلى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره.

بعبارة أخرى: إنّ الحكم الشرعي يمرّ بمرحلتين، مرحلة الثبوت وتتمثّل بالعناصر الثلاثة التي تشكّل روح الحكم وحقيقته، وهي الملاك والإرادة والاعتبار، ومرحلة الإثبات ونقصد بها مرحلة إبراز الحكم وإظهاره والكشف عن جعله من طريق الخطابات الشرعية. فعلى هذا يكون الخطاب الشرعي هو الكاشف عن جعل الحكم الشرعي لا أنّه الحكم الشرعي بنفسه.

الثاني: ليس من الضروري أن يتعلّق الحكم الشرعي بأفعال المكلّفين، فقد

= ج١ ص٣٩ القاعدة (٨).

(١) **الإحكام في أصول الأحكام**، الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ: ج١، ص٩٥.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص٦٣، ٦٤.

يتعلّق بأفعالهم أو بذواتهم أو بأشياء أخرى.

قال سيدنا الأستاذ الشهيدقدس سره: «إنّ الحكم الشرعي لا يتعلّق بأفعال المكلّفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم، أو بأشياء أخرى ترتبط بهم، لأنّ الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطابٍ متعلّق بأفعال المكلّفين ـ كخطاب «صلّ» و «صمْ» و «لا تشرب الخمر» ـ كذلك يحصل بخطاب متعلّق بذواتهم، أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظّم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلّ شروط معيّنة، أو تنظيم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظل ظروف معيّنة، فإن هذه الأحكام ليست متعلّقة بأفعال المكلّفين، بل الزوجية حكم شرعيّ متعلّق بذواتهم، والملكية حكم شرعيّ متعلّق بالمال»[1].

الثالث: إنّ التعريف المتقدّم للحكم الشرعي غير مانع من الأغيار؛ لأنّه يشمل ما ليس بحكم شرعيّ من قبيل قوله تعالى: ﴿**واللهُ خلقَكُمْ ومَا تَعمَلُون**﴾[2] فهذا خطاب من الشارع وله تعلّق بأفعال المكلّفين والعباد، وليس حكماً شرعيّاً بالاتفاق.

من هنا عرف بعض الأصوليين الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[3]، وهو الذي حكاه صاحب «مباحث الحكم عند الأصوليين».

وهذا التعريف وإن سلم من الإشكال الثالث؛ لأنّ الخطاب في الآية

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص٦٣، ٦٤.

(٢) الصافات: ٩٦.

(٣) **مباحث الحكم عند الأصوليين**: ج١، ص٥٥ نقلاً عن **الأصول العامة للفقه المقارن**، تأليف العلامة السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م: ص٥٥.

المتقدّمة وإن كان متعلّقاً بفعل المكلّف، غير أنّ تعلّقه ليس بالاقتضاء ولا بالتغيير ولا بالوضع، إلاّ أنّ الإشكال الأوّل والثاني يردان عليه.

أمّا الأوّل: فباعتبار أنّ الحكم غير الخطاب.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأحكام الشرعية ليست منحصرة في أفعال المكلّفين، فالزوجية حكم شرعيّ إلاّ أنّها غير متعلّقة بفعل المكلّف بأيّ نحو من الأنحاء، وإنّما هي متعلّقة بنفس المكلّف على نحو الوضع. والطهارة كذلك فهي حكم شرعيّ متعلّق بالماء بالوضع، وهكذا النجاسة والملكية وغير ذلك من الأحكام.

لذا عُرّف الحكم الشرعي في كلمات بعض الأعلام المعاصرين بأنّه: «الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلّقاً مباشراً أو غير مباشر... وإنّما عمّمنا في التعريف إلى التعلّق المباشر وغير المباشر بأفعال العباد لتعمّ لفظ الحكم إلى جميع ما كان فيه اعتبار شرعيّ وإن لم يتعلّق بالأفعال ابتداء، وإنّما تعلّق بها باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق بها مباشرة أم بواسطة منشأ انتزاعها، كما هو الشأن في الأحكام الوضعية المنتزعة»(١).

أمّا سيّدنا الأستاذ الشهيدقدس سره فقد عرّف الحكم الشرعي بأنّه: «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان»(٢).

فبقولهقدس سره: «التشريع» دفع الإشكال الأوّل، وما توهّم من أنّ التشريع الصادر من المولى هو عبارة عن نفس الخطاب الشرعي باطل؛ لأنّ التشريع هو عبارة عن مرحلة جعل الحكم الشرعي على موضوعه، وهي مرحلة سابقة على إبرازه وإظهاره.

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٥٢.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص٦٣.

وبقوله: «لتنظيم حياة الإنسان»، دفع الإشكال الثاني الذي كان يحدّد الحكم الشرعي بخصوص أفعال المكلّفين؛ لأنّ الأحكام التي تنظم حياة الإنسان تشمل ما يتعلّق بفعله كما في أحكام الأمر بالصلاة أو النهي عن شرب الخمر، ومنها ما يتعلّق بذاته كما في حكم «الزوجية»، ومنها ما يتعلّق بالأشياء الأخرى التي ترتبط به كأحكام «ملكية» الأشياء.

ثمّ حدّد السيد الشهيدقدس‌سره هذا التشريع بأنّه: «الصادر من الله تعالى ولا يحقّ لغيره أن يشرع»؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لله**﴾[١]، وما نراه من قبول المسلمين لقول الرسولصلى‌الله‌عليه‌وآله وللأحكام التي شرّعها من قبيل إضافة الركعتين الثالثة والرابعة للصلاة الرباعية ـ على ما جاء في بعض الروايات ـ فإن مردّ ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ [٢].

بعبارة أخرى: إنّ التشريع أوّلاً وبالذات لله سبحانه وتعالى، والله هو الذي أعطى هذا الحقّ لنبيهصلى‌الله‌عليه‌وآله فيكون قبول قول الرسولصلى‌الله‌عليه‌وآله وتشريعاته تطبيقاً لأمره تعالى بالأخذ بما جاء بهصلى‌الله‌عليه‌وآله [٣].

الأحكام التكليفية والوضعية

الأحكام التي تضمّنتها الشريعة المقدّسة ويهتمّ الفقهاء باستنباطها والمكلّفون بمعرفتها على قسمين: التكليفي والوضعي. وهذا التقسيم «إنّما

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) يوجد بحث في التشريع أيمتدّ إلى زمن الرسول فقط، بحيث يغلق باب التشريع بوفاتهصلى‌الله‌عليه‌وآله والأئمةعليهم‌السلام هم مبيّنون فقط لما شرّعه النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله أم يمتدّ إلى زمن الائمّةعليهم‌السلام؟ ذهب المشهور إلى الأوّل ولكن الحقّ مع القول الثاني، وهذا بحث موكول إلى محلّه. ينظر: **علم الإمام، بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين**، تقريراً لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ، دار فراقد: ص٥٠٧.

يستقيم بعد البناء على أنّ للشارع جعلاً وإنشاء يتعلّق بأفعال العباد يتضمّن البعث والتحريك والإرادة والكراهة.

وأمّا لو قلنا بأنّه ليس الحكم الشرعي إلّا عبارة عن العلم باشتمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكراهة ، لا في المبدأ الأعلى ولا في المبادئ العالية، كما حكي عن بعضٍ احتماله بل الالتزام به، فلا يبقى موقع لتقسيم الأحكام إلى التكليفية والوضعية كما لا يخفى»[(١)].

وكيف كان فقد عرّف الحكم التكليفي بأنّه: «خطاب الشارع المقتضي طلب الفعل من المكلّف أو الكفّ عن الفعل ـ الترك ـ أو التخيير بين فعل الشيء وتركه على حدّ سواء»[(٢)].

«وفي هذا التعريف عدّة مجالات للتأمل:

أوّلها: في أخذ لفظة «الخطاب» في تكليف الشارع، لأنّ هذه الكلمة لا تشمل الحكم في مرحلة الجعل، وإنّما تختصّ بمراحله المتأخّرة من التبليغ والوصول والفعلية، لوضوح أنّها هي التي تحتاج إلى الخطاب، لأداء جعل الشارع واعتباره، فتعميمها إلى جميع مراحله أقرب إلى فنّية التعريف من جهة نظر منطقية.

ثانيها: اعتباره خطاب الشارع من نوع الطلب، مع أنّ مدلوله لا يتجاوز البعث أو الترجّي كما حقّقه أعلامنا المتأخّرون.

ثالثها: تفسير الكفّ عن الفعل بالترك، مع أنّهما مفهومان متغايران، فالكفّ من مقولة الأفعال لما فيه من كفّ النفس عن الإتيان بالفعل ومنعها

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٧٩.

(٢) **سلّم الوصول**: ص٣٢، نقلاً عن **أصول الفقه المقارن**، مصدرسابق: ص٥٧.

عنه، والترك لا يزيد على عدم الإتيان بالفعل ـ سواء كان عن صدّ للنفس أم عدم رغبة منها أم غير ذلك من أسباب التروك». [(١)]

فالأَولى تعريفه بما ذكره البعض وهو: «الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير» [(٢)].

وهي ـ حسبما تضمّنته الأدلّة النقلية وتطابق عليه المتشرّعة والعقلاء ـ خمسة؛ لأنّ الحكم إمّا أن يقتضي الفعل أو الترك، أو لا، والثاني الإباحة، والأوّل إما أن يبتني على الالتزام بالفعل أو الترك، أو لا، فالأوّل الوجوب والحرمة، والثاني الاستحباب والكراهة. ومنه يظهر أن وصفها بالتكليفية يبتني على التغليب؛ لأنّ التكليف مأخوذ من الكلفة الموقوفة على الالتزام.

نظرية المحقق العراقي في حقيقة الحكم

والمشهور أنّ الأحكام التكليفية هي أحكام مجعولة من قبل الشارع[(٣)]، ولكن هناك من الأصحاب من أنكر كونها كذلك كالمحقّق العراقي ودعواه تقوم على أساس إنكاره لمرحلة الجعل والاعتبار. ولكي تتّضح دعوى المحقّق العراقي لابدّ أن نقف على المراحل التي يمرّ بها الحكم الشرعي.

مراحل الحكم التكليفي

إذا حلّلنا عملية الحكم التكليفي نجد أنّها تمرّ بمراحل:

الأولى: مرحلة المبادئ؛ وفيها يحدّد المولى ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة، وهما ما يسمّيان بالملاك، حتى إذا أدرك وجود مصلحة أو

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٥٣.

(٢) **مصباح الأصول**: تقرير بحث سيّدنا الاستاذ العلاّمة آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: لمؤلّفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: ج٣، ص٧٨.

(٣) وهذا هو الصحيح والذي نفهمه من الآيات والروايات.

مفسدة بدرجة معيّنة فيه، تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة أو المفسدة المدركة.

الثانية: مرحلة الجعل والاعتبار؛ وهي مرحلة صياغة المولى لإرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار.

الثالثة: مرحلة إبراز الحكم؛ أو هي المرحلة التي يبرز فيها المولى الحكم من خلال الخطاب الشرعي الدالّ عليه.

الرابعة: مرحلة الفعلية؛ ونعني بها مرحلة توجّه الحكم إلى شخص المكلّف مباشرة، وتتحقّق من خلال تحقّق موضوع الحكم. فالاستطاعة ـ مثلاً ـ هي موضوع وجوب الحجّ، فإذا تحقّقت في الخارج ـ كما لو أصبح زيد مستطيعاً ـ أصبح وجوب الحجّ عليه فعلياً.

الخامسة: مرحلة التنجيز؛ ونعني بها حكم الفعل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة، وبعبارة أخرى: هذه المرحلة تمثّل مرحلة مسؤولية المكلّف تجاه الحكم، وتتحقّق من خلال وصول فعلية الحكم إلى المكلّف.

السادسة: مرحلة امتثال الحكم أو مخالفته.

هذه هي المراحل التي يمرّ بها الحكم طبقاً للتصوّر المشهور(١)، إلاّ أنّ المحقّق العراقيّ‏ﷺ أنكر المرحلة الثانية وهي مرحلة الجعل والاعتبار، حيث قال: «وبعدما عرفت ذلك نقول: إنّ من المعلوم عدم تصوّر الجعلية بالمعنى المزبور في الأحكام التكليفية في شيء من مراتبها وأمّا بالنسبة إلى مرحلة المصلحة والعلم بها فظاهر، وأمّا بالنسبة إلى لبّ الإرادة التي هي روح

---

(١) نعم، وقع خلاف بين الأعلام في حقيقة المرحلة الرابعة ـ بعد الاتّفاق على أصل وجودها، فهل هي مرحلة الفعلية كما تسمّيها مدرسة الميرزا النائيني‏ﷺ، أو مرحلة الفاعلية كما سمّاها السيد الشهيد‏ﷺ، كلام مفصّل يُطلب من محلّه.

التكليف، فلأنّها من الكيفيات النفسانية التابعة للعلم بالمصلحة في الشيء بلا مزاحم لمفسدة أخرى فيه أو في لازمه فلا ترتبط بالإنشائيات، وهكذا الأمر بالإضافة إلى الإنشاء المبرز للإرادة ، فإنّه أيضاً أمر واقعيّ ولكن من مقولة الفعل الخارج عن الاعتبارات الجعلية، فلا يبقى حينئذٍ إلّا مرحلة الإيجاب والبعث واللزوم ونحوهما من العناوين المنتزعة من إبراز الإرادة بالإنشاء القولي أو الفعلي. وهذه أيضاً غير مرتبطة بالجعليات المتقومة بالإنشاء والقصد؛ لأنّها اعتبارات انتزاعية من مرحلة إبراز الإرادة الخارجية، حيث ينتزع العقل كلّ واحدة منها من الإنشاء المظهر للإرادة بعنايات خاصّة، ولذا يكتفي في انتزاع تلك الأمور، وكذا في حكم العقل بلزوم الاتباع بصرف إنشاء الأمر بداعي الإعلام بإرادته ولو لم يقصد به مفهوم الطلب ولا خطر بباله عنوان البعث والإيجاب، وعليه فلا أصل لما اشتهر وتداول في الألسنة من جعلية الأحكام التكليفية»[1].

وقال في «التنقيح»: «إن الأحكام التكليفية لا تكون جعلية كما اشتهر ووقع عليه التسالم، فإنّ الوجوب مثلاً لا استناد له إلى الإنشاء في مقام الاقتضاء، فإنّ المصلحة من لوازم الواجب وذاتياته إمّا بعنوانه الأولي أو الثانوي، وأمّا العلم بهذه المصلحة وكذا سائر مبادئ الإرادة وكذا نفسها وإظهارها بمادّة الطلب أو الإرادة أو بهيئة صيغة الأمر فليس شيء منها من الجعليات والاعتباريات التي تتفرّع عن الإنشاء؛ بداهة أنّها أمور تكوينية وموجودات خارجية عينية لا إناطة لها بالإنشاء، نعم تحقيق مفهوم الطلب الإنشائي حاصل بالقصد إليه وإلى حصوله بالتلفّظ بمثل (أطلب) و(أريد) لكنه ليس متّحداً مع الوجوب أو ملازماً معه، فإنّ الإنشاء من الهازل

---

(١) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج٤، ص٨٩.

والساهي واللاغي وغير الملتفت لا يدعو الملتفت إلى الامتثال ولا يقتضي الجري والتحرك على طبعه، نعم إبراز الطلب والإرادة الكامنة موضع لحكم العقل بحسن إتيان المراد وجواز العقاب على تركه بعد الإبراز، فيرى العقل أنّ إبراز المولى للإرادة مقتضٍ بحصول المراد، وبعد المانع من وقوعه منه وهي الشهوة والدواعي النفسانية كالعدم، فيلحظ المراد واجباً ولازماً بالنظر إلى وجود المقتضي المجرّد عن المانع ادعاء، فينتزع الوجوب واللزوم والإيجاب والبعث والانبعاث والتحرّك، فهذه الأمور انتزاعية عن منشأ واحد وهو إبراز المولى إرادته، وقد تقدّم أنّ نفس الإبراز أمر واقعيّ اعتباريّ، فما أدري بم صحَّ عدّ الوجوب وكذا سائر الخمسة من التكليفية من الأحكام الشرعية الجعلية مع أنّها منتزعة عن منشأ لا استناد له إلى الجعل، ... فتحصّل أنّ الأحكام التكليفية ليست جعلية، على ما اشتهر وسلِّم»[1].

مناقشة المحقق العراقي

ما أفاده المحقّق العراقي لا يمكن المساعدة عليه، إذ ليس الجعل والاعتبار لغواً، بل له فائدة وغرض مهمّ أشار إليه الشهيد الصدرؒ بقوله: «ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً».

توضيحه: إنّ المولى كما أنّ له حقّ الطاعة على المكلّف في ما يريده منه، كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلّف، فليس ضرورياً ـ إذا تمّ الملاك في شيء وأراده المولى ـ أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلّف مصبّاً لحقّ الطاعة، بل يمكنه أن يجعل مقدّمة ذلك

(١) **تنقيح الأصول**، مصدر سابق: ص٢٢٧ـ ٢٢٨.

الشيء ـ التي يعلم المولى بأنها مؤدّية إليه ـ في عهدة المكلّف دون نفس الشيء، فيكون حقّ الطاعة منصبّاً على المقدّمة ابتداءً، وإن كان الشوق المولوي غير متعلّق بها إلاّ تبعاً. وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدّده المولى ـ عند إرادته الشيء ـ مصبّاً له ويدخله في عهدة المكلّف، والاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصبّ الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة، فقد يتّحد مع مصبّ إرادته، وقد يتغاير.

فالمهمّة الأساسية والرئيسية التي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنها هي تحديد وتشخيص المصبّ الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة، وبه يتحدّد ما يجب على المكلّف الإتيان به من أفعال وما يجب عليه تركه منها، وما يدخل في عهدته وما يهتمّ به إفراغ تلك العهدة، لا مجرّد الكشف عمّا تعلّقت به إرادة المولى من أفعال، وبهذا يندفع ما أفاده المحقّق العراقي من لغويّة الجعل.

(٨)

تقسيمات الحكم الوضعي

وفيه المباحث التالية:

- تعريف الحكم الوضعي
- عدد الأحكام الوضعية
- تحرير محل النزاع
- الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية
  - ✓ القول الأول: ما اختاره الشيط الأعظم الأنصاري قدس سره
  - ✓ القول الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية قدس سره

وأمّا الأحكامُ الوضعيةُ فهي على نحوين:

الأوّل: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفيِّ، كالزوجيةِ الواقعةِ موضوعاً لوجوبِ الإنفاقِ، والملكيةِ الواقعةِ موضوعاً لحرمةِ تصرُّفِ الغيرِ في المالِ بدونِ إذنِ المالك.

الثاني: ما كان منتزعاً عن الحكمِ التكليفيِّ، كجزئيةِ السورةِ للواجبِ، المنتزعةِ عن الأمرِ بالمركّبِ منها، وشرطيةِ الزوال للوجوب المجعولِ لصلاةِ الظهرِ المنتزعةِ عن جعل الوجوبِ المشروطِ بالزوال.

الشرح

تعريف الحكم الوضعي

اختلفت كلمات الأعلام في بيان المراد من الحكم الوضعي. قال النائيني قدس سره في «فوائد الأصول»: «أمّا الأحكام الوضعية، فهي المجعولات الشرعية التي تتضمّن البعث والزجر، ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أوّلاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلّق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق الجعل الشرعي بها ابتداءً، تأسيساً أو إمضاءً، أو تعلّق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها، على ما سيأتي توضيحه»(١).

لذا قيل في تعريفها: «الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمّن الاقتضاء والتخيير»، حيث إنّ المجعولات الشرعية التي تتعلّق بأفعال العباد أوّلاً وبالذات بلا واسطة، تنحصر في خمسة، أربعة منها تقتضي البعث والزجر، وهي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الإباحة.

ومن الواضح: «أنّ إطلاق الحكم في المقام ليس باعتبار فرض الحكم به شرعاً؛ لأنّ حكم الشارع مساوق لجعله له، مع أنّ الكلام إنّما هو في جعل الشارع للأحكام الوضعية، مما كان تابعاً في الجملة لجعل الشارع، سواءً كان مجعولاً له أم لازماً لجعله أم غير ذلك»(٢).

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٨٤.

(٢) **المحكم في أصول الفقه**، تأليف سماحة آية الله السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى: ج١، ص٤٧.

عدد الأحكام الوضعية

وقع الاختلاف بين الأعلام في عدد الأحكام الوضعية، فقيل: إنّها ثلاثة؛ وهي السببية والشرطية والمانعية، وقيل: إنها خمسة، بإضافة العليّة والعلاميّة؛ وقيل: إنها تسعة باضافة الصحّة والفساد والرخصة والعزيمة، وقيل: «هي كلّ ما لا يكون من الأحكام الخمسة، ولا يحدّد عمل المكلّف من حيث الاقتضاء والتخيير بل يمسّ أفعال المكلّفين بالواسطة، كالحكم بأن (الماء طاهر) أو (الدم نجس) أو بدون واسطة كالملكية والزوجية والضمان؛ ولهذا لا يصحّ حصرها في عدد خاصّ كما فعل بعضهم»[1].

تحرير محل الكلام

الكلام في حقيقة الأحكام الوضعية ليس في تحديد مفاهيمها تفصيلاً، لعدم تيّسر ذلك، بسبب كثرتها وبساطة مفاهيمها وارتكازية بعضها بالنحو غير القابل للشرح، مع أنّه لا أثر لذلك، فلو أُشير إلى ذلك في بعضها فهو استطراد خارج محلّ الكلام، بل الكلام في جعلها شرعاً، بحيث يكون لها بسبب الجعل الشرعي نحو من الوجود الصالح لأن يترتّب عليه الأثر العملي، لما يترتّب على البحث في ذلك من الأثر المهمّ، وهو إمكان التعبّد بها ظاهراً عند الشكّ فيها.

وتوضيح ذلك: إنّ من الظاهر أنّ المصحّح للتعبّد الشرعي الظاهري هو ترتّب الاثر العملي، بحيث يكون التعبّد منشأً لحدوث الداعي العقلي للعمل، ويلغو بدون ذلك، إما لكونه أجنبياً عن مقام العمل كطيران الطير في الجوّ

---

(١) **أنوار الأصول**: تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، سليمان زادة الطبعة الثانية ١٤٨٢: ج٣، ص٣٢١.

وغوص السمك في البحر، أو لمضيّ وقت العمل، كما لو شكّ المكلّف بعد أكل الطعام في حرمته، أو لتعذّر العمل، كما لو شكّ في حلّ أكل ما يتعذّر أكله.

كما أنّه تقرّر في مباحث الأصول العملية أنّه لابدّ في العمل الملحوظ في مقام التعبّد الظاهري كونه متدنياً بلحاظ القضايا الشرعية، من دون توسّط أمر خارج عنها، إمّا لكون الأمر المتعبّد به مجعولاً للشارع ومنشأ لحدوث الداعي العقلي للعمل بلا واسطة ـ كالأحكام التكليفية ـ أو لكونه موضوعاً ـ في قضية شرعية ـ لحكم شرعيّ يترتّب عليه العمل وإن لم يكن بنفسه مجعولاً للشارع، كالوقت الذي هو موضوع لوجوب الصلاة.

إذا عرفت هذا، فيقع الكلام هنا في أنّ الحكم الوضعي هل له بمفهومه نحو من الوجود الاعتباري مستند للشارع، ليمكن التعبّد الظاهري به نفياً أو إثباتاً بلحاظ كلّ من العمل المترتّب عليه بلا واسطة والمترتّب عليه بواسطة حكمه الشرعي، دون المترتّب عليه بلا واسطة، أو أنّه لا وجود له أصلاً يكون به موضوعاً للأحكام الشرعية، فلا يترتّب عليه العمل بنفسه ولا بواسطة الحكم الشرعي، فلا يمكن التعبّد به أصلاً[(١)].

وكيفما كان فقد وقع البحث بين المحقّقين في أنّ الأحكام الوضعية، أمجعولة هي ابتداءً وبالاستقلال كالأحكام التكليفية، أم منتزعة من الأحكام التكليفية بلا أيّ جعل من الشارع، أم فيه تفصيل؟

وقبل بيان الأقوال في المسألة لا بأس بالإشارة إلى مراد القوم من الاعتبار والانتزاع في المقام؛ لوقوع الخلط في جملة من الكلمات بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية.

---

(١) انظر: **الكافي في أصول الفقه**، تأليف آية الله العظمى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، دار الهلال، الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ: ج١، ص٢٩.

توضيح ذلك: إن الشيء الذي يتّصف بالموجودية على أنحاء:

النحو الأول: الأمر الحقيقي، وهو عبارة عما له ما بإزاء في عالم التكوين والخارج، كما أن وجوده يستند لأسبابه التكوينية من دون دخل للجعل التشريعي والاعتباري فيه. وبعبارة أخرى: هو ما يكون وجوده متأصلاً في ظرفه المكاني كالجواهر والأعراض(١).

النحو الثاني: الأمر الاعتباري، وهو ما ليس له منشأ انتزاع في الخارج، وإنّما أمره بيد جاعله ومعتبره، بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود، كالملكية التي لا يوجب اعتبارها أو عدمه زيادة أو نقصان في الخارج، بل هي تابعة لاعتبار المعتبر وباقية ببقائه. وبعبارة أخرى: «ما يكون وجوده متأصلاً في عالم الاعتبار، بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود، كالقيمة النقدية للدنانير والدراهم المسكوكة، فإنها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار»(٢).

النحو الثالث: الأمور الانتزاعية، وهي التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها وليس لها وجود وراء ذلك، وهي على قسمين:

• **القسم الأوّل**: وهي التي ينتزعها الذهن من الأمور الخارجية المتأصّلة، أي التي يقع منشأ انتزاعها في عالم الواقع، من قبيل جزئية الجزء في المركّب الخارجي، إذ لا وجود لها إلّا بوجوده.

• **القسم الثاني**: وهي التي ينتزعها الذهن من الاعتباريات ، فيكون منشأ انتزاعها عالم الاعتبار، من قبيل جزئية الجزء في المركّب الاعتباري، فالصلاة

---

(١) انظر **المحكم في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص٥٠. **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٦٩.

(٢) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٦٩.

مثلاً، مركّب اعتباريّ؛ بمعنى أنّ الشارع هو الذي اعتبرها مركّبة من أجزاء، ونتيجة لهذا لاعتبار انتزع الذهن جزئية الركوع. وهكذا السببية والشرطية المنتزعة من بعض القيود التي أخذها الشارع في تكاليفه وأحكامه من قبيل سببية الدلوك لصلاة الظهر.

وقد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية، حتى أن الشيخ الأعظمﷺ عبّر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية وجعل الانتزاعيات مرادفة للاعتباريات.

«ولكن التحقيق: إنّ الأمور الاعتبارية مباينة للأمور الانتزاعية، فإن وعاء الاعتبار يباين وعاء الانتزاع. وتوضيح ذلك هو أنّ الشيء:

• تارة يكون تقرّره ووجوده في وعاء العين بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجية، سواء كان من المجرّدات أو من المادّيات.

• وأخرى: يكون تقرّره ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقرّره وثباته بيد من ينفّذ اعتباره، فهو متأصّل في عالم الاعتبار، كما أنّ الأوّل كان متأصّلاً في عالم الأعيان، غايته أن تأصّل الأوّل ووجوده إنّما يكون بتعلّق الإرادة التكوينية الإلهية به، وتأصيل الثاني إنّما يكون باعتباره، فهو يوجد بنفس اعتبار من بيده الاعتبار، كاعتبار السلطان سكّة الدراهم والدنانير، فإنّ السكة المضروبة على الدراهم والدنانير لا مالية لها في حدّ ذاتها وإنّما تكون ماليتها بنفس اعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ اعتباره يثبت للسكّة مالية.

• وثالثة: لا يكون للشيء نحو تقرّر ووجود لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانتزاع، فهو بنفسه لا تقرّر له، وإنّما التقرّر لمنشأ الانتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الأمور التي لها تقرّر في وعاء العين أو كان لها تقرّر في وعاء الاعتبار، فإنّه يصحّ الانتزاع عن كلّ من الموجود في عالم الأعيان والموجود في عالم الاعتبار.

فالأوّل: كانتزاع العلّية والمعلولية من العلّة والمعلول الخارجي التكويني.

والثاني: كانتزاع السببية من العقد الذي صار سبباً للملكية والزوجية في عالم الاعتبار، إذ ليس العقد سبباً للملكية تكويناً، فإنّ الملكية لا وجود لها إلّا في وعاء الاعتبار، فسببها أيضاً يكون من الأمور الاعتبارية لا محالة»[1].

وعلى هذا فالفارق بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية فارق جذريّ؛ لأنّ الثانية لها تأصّل في الوجود في عالمها، بخلاف الأمور الانتزاعية إذ لا و جود لها إلاّ بوجود منشأ انتزاعها، وهي مجعولة في الأمور الاعتبارية تبعاً لها.

الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية

الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية ثلاثة:

القول الأوّل: ما ذكره الشيخ الانصاري‌ﷺ من أنّ الأحكام الوضعية كلّها منتزعة عن التكاليف التي في مواردها، فالملكية مثلاً تنتزع من حرمة تصرّف الغير في المال، والزوجية تنتزع من جواز وطي الزوج وحرمة نكاح الغير لها، والرقية تنتزع من وجوب إطاعة الرقّ للمولى، وهكذا سائر الأمور العرفية الاعتبارية التي لها آثار خاصّة، كلّها منتزعة عن التكاليف التي في مواردها.

قال الشيخ الانصاري‌ﷺ في فرائده: «المشهور، كما في شرح الزبدة، بل الذي استقرّ عليه رأي المحقّقين، كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين، أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء. فمعنى قولنا:

---

(١) **فوائد الأصول**: مصدر سابق ج٤، ص٣٨١.

(إتلاف الصبيّ سبب لضمانه): أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: (اغرم ما أتلفته في حال صغرك) انتزع من هذا الخطاب معنى يعبَّر عنه بسببية الإتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف. كذا الكلام في غير السبب، فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلاّ منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركّب»[١].

ثمّ استدلّ الشيخ الأعظمﷺ للقول الأوّل بالحوالة على الوجدان وبرهان اللغوية، حيث قال: «إذا قال المولى لعبده: (أكرم زيداً إن جاءك) فهل يجد المولى من نفسه أنّه أنشأ إنشاءين وجعل أمرين: أحدهما (أكرم زيداً عند مجيئه) والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه، أو أنّ الثاني مفهوم منتزع من الأوّل، لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله، ولا إلى بيان مخالف لبيانه، ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء: (سببية الدلوك) و(مانعية الحيض) ولم يرد من الشارع إلاّ إنشاء طلب الصلاة عند الأوّل، وطلب تركها عند الثاني؟

فإن أراد تباينهما مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف وهما محمولان مختلفا الموضوع؟

وإن أراد كونهما مجعولين بجعل واحد فإنّ الوجدان شاهد على أنّ السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسبّبية والمشروطية والممنوعية»[٢].

ثمّ أتى ببيان ثالث وحاصله: إنّه قد يكون تعلّق الجعل الاستقلالي بالأمور الوضعية محالاً؛ لأنّ جعل ما ليس بسبب سبباً محال، فإن دلوك

(١و٢) **فرائد الأصول**: مصدر سابق: ج٣، ص١٢٧ و ١٢٨.

الشمس إما أن يكون ذا مصلحة تدعو المولى إلى إيجاب الصلاة عنده، وحينئذ لا حاجة إلى وضعه، أو لا يكون له مصلحة، وحينئذ لا يمكن جعله ذا مصلحة بالجعل التشريعي.

إلاّ أن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه من وجوه:

أوّلاً: لأنّه لا يوجد في جملة من هذه الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والحجّية ونحوها، حكم تكليفيّ قابل لأن يكون منشأً لانتزاعها، إذ ما من حكم تكليفيّ إلاّ ويشترك فيه مورد آخر. فالزوجية لا تستلزم جواز الاستمتاع، بل يحرم الاستمتاع بالزوجة حال الإحرام، كما لا يختصّ به، بل يشاركها فيه ملك اليمين، وملك اليمين إنّما يقتضي جواز الاستمتاع إذا كان المالك ذكراً والمملوك أنثى دون تقيّد الصور، كما أن الملك لا يقتضي جواز التصرّف دائماً، فيحرم التصرّف في العين المرهونة، ولا يختصّ به، بل يشاركه فيه بعض أفراد الوقف، بل المباحات الأصلية التي لا تكون مورداً لحكم وضعيّ. وبالجملة ليس من الأحكام الوضعية ما يختصّ بحكم تكليفيّ لا يشاركه فيه غيره، فكيف يكون منشأً لانتزاعه بخصوصه؟

ودعوى أنّ الحكم الوضعي ينتزع من جملة من الأحكام التكليفية التي بجملتها تختصّ به كما ترى، مع أنّ هذا أيضاً في بعض المقامات لا يمكن، كالحجّية على مبنى الطريقية، فإنّها من الأحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفيّ قابل لانتزاع الحجّية منه، لذلك التزم أصحاب هذا الاتجاه في بعض الوضعيات بأنها من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة.

ثانياً: إنّ جملة من الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والرقيّة والحرية ونحوها، من منشأت العقود والايقاعات ثابتة عند عامّة الناس قبل الشرع والشريعة، بل ومتداولة عند من لا يلتزم بشريعة أصلاً كالدهري والطبيعي،

وعليها يدور نظامهم ومعاشهم، والشارع قد أمضاها بمثل قوله تعالى ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[(١)] و ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[(٢)] و «**الصلح جائز بين المسلمين**»، ونحو ذلك من الأدلّة الواردة في الكتاب والسنّة، وليست الملكية المنشأة بالبيع والزوجية المنشأة بالنكاح والتسالم المنشأ بالصلح، من المخترعات الشرعية، بل هي من الأمور الاعتبارية العرفية التي أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيات. ومع ذلك يمكن أن يُدّعى أنّها من الأمور الانتزاعية، بل هي من الاعتباريات العرفية المتأصّلة بالجعل، وقد أمضاها الشارع.

ثالثاً: ما ذكره المصنّفﷺ في المتن من أنّ مقتضى وقوع بعض الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية موضوعاً للأحكام التكليفية عقلائياً وشرعاً، هو كونها مجعولة بالاستقلال، لا أنّها منتزعة عن الحكم التكليفي، لأنّ كون الحكم الوضعي موضوعاً للحكم التكليفي، يقتضي سبقه عليه رتبةً، لأنّ الحكم متأخّر رتبة عن موضوعه تأخّر المعلول عن علّته، فلو فرض أنّ الحكم الوضعي ينتزع من الحكم التكليفي مطلقاً ـ كما هو مدّعى أصحاب هذا الاتجاه ـ لزم تأخّر الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي، لتأخّر كلّ أمر انتزاعي عن منشأ انتزاعه، وهذا يستلزم ما يشبه الدور.

القول الثاني: ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من التفصيل في الكلام حيث قال: إنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة إنحاء:

النحو الأوّل: ما لا يكون مجعولاً بالجعل الشرعي أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف، وإن كان مجعولاً بالجعل التكويني تبعاً لجعل موضوعه، وقد

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

جعل من مصاديقه السببية والشرطية والمانعية والدافعية بالنسبة لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، كسببية الدلوك لوجوب الصلاة، فإنّها غير مجعولة للدلوك لا استقلالاً ولا تبعاً، بمعنى أنّ الشارع لا يمكنه أن يوجد السببية بقوله: جعلت الزوال سبباً، كما لا يمكن أن تنتزع من مثل قوله تعالى: ﴿**أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾[1].

ونظير ذلك كون الشيء مانعاً من أصل التكليف كمانعية الحيض لوجوب الصلاة، فهذا ليس حكماً شرعيّاً وإنّما أمر تكوينيّ، بمعنى أنّ الذي خلق الحيض خلق مانعيّته أو رافعيّته للصلاة[2].

النحو الثاني: ما يكون منتزعاً من التكليف كالشرطية والمانعية للمكلّف به، فإنّ المولى تارة يأمر بشيء بلا تقييده بشيء وجوديّ أو عدميّ، وأخرى يأمر بشيء مع التقييد بشيء وجوداً كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية أو عدماً كالنجاسة مثلاً فتنتزع منه المانعية و «كانتزاع الجزئية لجزء المركّب كالسورة من الصلاة، فإنّ إيجاب مركّب خاصّ يوجب قهراً اتّصاف كلّ واحد من أجزائه بالجزئية للواجب، واتّصاف الخصوصية الوجودية كالستر ولبس ما لا يؤكل بالشرطية والمانعية، ويكون إيجاب المركّب أصالة بـ (صلّ) إنشاء لتلك الانتزاعية تبعاً».

بعبارة أخرى: لا يمكن أن تتحقّق الجزئية بقول المولى: جعلت السورة جزءًا، وإنّما هي تنتزع من الأمر بالصلاة مع السورة.

النحو الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف بكونه

---

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الفرق بين الرافعية والمانعية هو أنّ الحيض مثلاً تارة يطرأ بعد دخول الوقت فيصطلح عليه أنّه رافع، وأخرى يطرأ قبل دخوله فيصطلح عليه بالمانع.

منشأً لانتزاعه كالحجّية والقضاوة والولاية والزوجية والملكية ونحوها، حيث إنّها وإن كان من المكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردها ـ كما قيل ـ ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلاّ أنّه لا يكاد يشكّ في صحّة انتزاعها من مجرّد جعله تعالى أو من بيده الأمر من قبله ـ جلّ وعلا ـ لها بإنشائها بحيث يترتّب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحّة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرّد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلاّ بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد.

وبهذا يتّضح أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه[1].

دليل المحقق الخراسانيؒ

محصّل ما أفاده المحقّق الخراسانيؒ أنّ النحو الأوّل من الوضع لا يعقل فيه الجعل الشرعي الاستقلالي ولا الانتزاعي، وقد استدلّ على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: قالؒ: «حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف عنها ذاتاً، وحدوثاً وارتفاعاً»[2]، أي لا يكاد يعقل أن تكون السببية ونحوها منتزعة عن التكليف لتأخّره عنها، فإذا كانت منتزعة عنه لزم تأخّرها عنه، وهو خلف. وهذا الوجه ـ كما لا يخفى ـ يتكفّل نفي الجعل التبعي.

وإلى هذا أشار المروّج في «منتهى الدراية»، حيث قال: «وأمّا بطلان القول

---

(١) قبل كلّ شيء لابدّ أن نعرف أنّ تقسيم المحقّق الخراساني للحكم الوضعي يفترق عن تقسيم المشهور بالنحو الأوّل كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية بالنسبة إلى ما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث عدّها المحقّق الخراساني من الأمور التكوينية التي لا تقبل الجعل التشريعي، بخلاف المشهور الذي يرى انها من الأحكام الوضعية الانتزاعية.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٤٠١.

الأوّل، فلأنّ لازمه تأثير المتأخّر في المتقدّم، حيث إنّ أجزاء العلّة متقدّمة على المعلول، فإذا فرض توقّف بعض أجزائها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخّر ـ أعني به المعلول ـ في المتقدّم، وهذا غير معقول.

وتطبيقه على المقام: أنّ الأمر الانتزاعي متأخّر عن منشأ الانتزاع، إذ لولا وجود المنشأ لا معنى لانتزاع شيء منه، مع أن مقتضى سببية شيء للتكليف هو تقدّمه عليه، لكون السبب في مرتبة العلّة، والتكليف في مرتبة المعلول.

وعليه، فالالتزام بانتزاع السببية عن التكليف يستلزم كون المتأخّر عن التكليف متقدّماً عليه متأخّراً عنه، وهذا معنى اجتماع المتقابلين المستحيل.

هذا في السببية، وكذا الحال في الشرطية والمانعية، فإنّ شرط التكليف ومانعه في رتبة متقدّمة على المشروط والممنوع، فالالتزام بانتزاعيّتهما يقتضي تأخّرهما وهو تأخّر ما هو المتقدّم، وذلك باطل»[1].

الوجه الثاني: وقد أشار إليه ﷺ بقوله: «كما أنّ اتّصافها بها ليس إلاّ لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلّة بأجزائها ربط خاصّ كان مؤثّراً في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه، وإلاّ لزم أن يكون كلُّ شيء مؤثّراً في كلِّ شيء»[2].

توضيح ذلك: «إنّ سببية الشيء ـ كالدلوك ـ للتكليف لابدّ أن تكون ناشئة عن خصوصية في ذات السبب تستدعي ترتّب التكليف عليه؛ ضرورة اعتبار أن يكون في العلّة بأجزائها ربط خاصّ تكون بسببه مؤثّرة في المعلول دون غيره ... لا يكون غيرها مؤثّراً فيه، ولولا ذلك لزم أن يؤثّر كلّ شيء في كلّ شيء، وهو ضروري البطلان.

---

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج٨، ص٣٠٤.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٤٠١

ومن الواضح أنّ تلك الخصوصية المستلزمة لتأثير ذيها في التكليف خصوصية تكوينية لا تناط بجعل السببية، فإنّها إن كانت موجودة لم يحتج إلى الإنشاء ولا أثر له، وان لم تكن موجودة لم توجد بسبب إنشاء السببية، فالجعل وجوداً وعدماً لا تأثير له في وجود الخصوصية وعدمها، وعلى هذا تكون السببية منتزعة عن أمر تكويني لا دخل للجعل فيه أصلاً»[1].

وهذا الوجه ينفي الجعل الاستقلالي والتبعي كما لا يخفى.

مناقشة صاحب الكفاية تتئ

النحو الأوّل: أمّا النحو الأوّل من الأحكام الوضعية الذي ذكره المحقّق الخراساني تتئ فهو من قيود التكليف، فإنّ المولى تارة يجعل الحكم والتكليف مطلقاً، وأخرى يجعله مقيّداً بأمر ثبوتي، أي بوجود شيء في موضوع الحكم، من قبيل جعل وجوب الصلاة مقيّداً بالزوال، فإذا زالت الشمس وجبت الصلاة، فيكون شرطاً، وثالثة بجعله مقيّداً بأمر عدمي، كما لو جعل وجوب الصلاة مقيّداً بعدم وجود الحيض، فالسببية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيّداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه.

«والفرق بين السبب والشرط مجرّد اصطلاح»، فإنّهم يعبِّرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط ويقولون: «إنّ البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً، والاستطاعة شرط لوجوب الحجّ وهكذا، ويعبِّرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب، ويقولون: إن الملاقاة سبب النجاسة، والحيازة سبب للملكية.

فكلّما اعتبر وجوده في الحكم، فهو شرط في باب التكليف وسبب في باب

---

(١) **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٣٤.

الوضع، سواء عبّر عن اعتباره بلفظ القضية الشرطية أو الحملية؛ فإنّه لا فرق بين قول المولى: من كان مستطيعاً وجب عليه الحج، وقوله: المستطيع يجب عليه الحجّ فيما يفهم منهما، فإنّ القضية الشرطية ترجع إلى الحملية كما أنّ القضية الحملية ترجع إلى الشرطية التي مقدّمها تحقّق الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

وبالجملة كلّ ما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتكليف، كالاستطاعة لوجوب الحج، وكلّ ما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف كالحيض.

فالشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف منتزعة من جعل المولى التكليف مقيّداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه، فتكون الشرطية والسببية والمانعية مجعولة بتبع التكليف.

فظهر أنّ ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ ـ من عدم كون الشرطية والمانعية والسببية بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل أصلاً، لا بالاستقلال ولا بالتبع ـ خلط بين الجعل والمجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبة إلى أسباب الجعل وشروطها، من المصالح والمفاسد والإرادة والكراهة والميل والشوق، فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف ومبادئ له، وليس قابلة للجعل التشريعي، لكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلّق الجعل التشريعي بها، بل ربما تكون غير اختيارية، كالميل والشوق والمصلحة والمفسدة مثلاً، وهي خارجة عن محلّ الكلام، فإنّ الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة إلى المجعول، وهو التكليف، وقد ذكرنا أنّها مجعولة بتبع التكليف، فكلما اعتبر وجوده في الموضوع، فتنتزع منه السببية والشرطية، وكلما اعتبر عدمه فيه فتنتزع منه المانعية»[1].

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٨٠.

وأمّا النحو الثاني: وهو ما امتنع جعله مستقلاً وجعل تبعاً، فقد جعل من مصاديقه الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه، كجزئية السورة للصلاة وشرطية الطهارة لها، ومانعية النجاسة وقاطعية الاستدبار، فإنّها مجعولة بالتبع، وبعبارة أخرى: إنّها منتزعة عن التكليف المتعلّق بالعمل.

وهذا الالتزام من صاحب الكفاية‍ تتَّئُ وقع موقع القبول من الأعلام؛ قال السيد الخوئي‍ تتَّئُ: «وظهر بما ذكرناه حال القسم الثاني من الأحكام الوضعية، فإنه أيضاً منتزع من التكليف، والفرق بينه وبين القسم الأوّل أنّ الشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف إنّما تنتزعان من اعتبار شيء في متعلّق الأمر وهو المكلّف به، فإن اعتبر فيه شيء وجوداً، فتنتزع منه الشرطية ويقال: إنّ الاستقبال مثلاً شرط للصلاة، أو التستّر شرط لها، وإن اعتبر فيه شيء عدماً، فتنتزع منه المانعية، ويقال: إنّ أجزاء غير مأكول اللحم مانعة عن الصلاة»(١).

وأمّا النحو الثالث: وهو ما جعل استقلالاً وإن أمكنه جعله تبعاً فالأمر فيه كما ذكره المحقّق الخراساني تتَّئُ حيث التزم بأنّها مجعولة بالاستقلال كالتكليف وليست منتزعة عنه.

ويمكن أن يستدلّ لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّه من الضروري صحّة انتزاع الملكية والزوجية بمجرّد تحقّق العقد ممن بيده الاختيار، بلا ملاحظة ترتّب التكاليف والآثار بل مع الغفلة عن ذلك... ؛ قال في «منتهى الدراية»: «لو كانت الزوجة منتزعة عن التكليف، للزم عدم صحّة اعتبارها إلاّ بملاحظة ذلك التكليف، كجواز النظر إلى الزوجة، من إنشاء مفهومها بقوله: (زوّجتك فلانة) من دون

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٨١.

ملاحظة جواز النظر ووجوب الإنفاق وغيرهما من الأحكام التكليفية، بل ومع عدم التفاته إليها، كما هو واضح.

وأمّا الملازمة فواضحة؛ إذ المفروض أنّه لا منشأ لاعتبار الزوجية إلاّ التكليف، فلا وجود لها بدونه»[(١)].

الوجه الثاني: إذا كانت الملكية ـ مثلاً ـ منتزعة من الأحكام التكليفية الثابتة لها، يلزم أن لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد، وهذا منافٍ لتبعية العقود للقصود.

بيان ذلك: «إنّ المنشأ للبيع ـ مثلاً ـ يقصد بإنشائه وقوع التبديل لا أمراً آخر، فإذا لم تترتّب الملكية اعتباراً على قصده، بل ترتّب التكليف الذي ينتزع عنه الملكية، كان هذا مستلزماً لوقوع ما لم يقصد، وقصد ما لم يقع»[(٢)].

بعبارة أخرى: إنّ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلاً هو إنشاء مفهوم البيع أعني به التمليك، دون التكاليف الثابتة للملك كجواز التصرّف، والمفروض أنّ التمليك لا يتحقّق بمجرّد الجعل والإنشاء، بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذٍ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف، ولم يتعلّق به القصد حسب الفرض، إذ المقصود هو إيجاد الملكية والمفروض عدم وقوعها، لكونه تابعة للتكليف، فيلزم تخلّف قاعدة تبعية العقود للقصود، فلا محيص عن الالتزام بكون الملكية ونحوها من الأمور المجعولة أصالة لا تبعاً.

الوجه الثالث: إنّه لا يصحّ دعوى أنّ الزوجية ـ مثلاً ـ منتزعة عن جواز المباشرة لثبوت الجواز مع عدم الزوجية كما في الأمة المملوكة، وبداهة وجود الزوجية مع حرمة المباشرة كما في الصغيرة والحائض.

---

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج٨، ص٣٣١.

(٢) **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٤٦.

بعبارة أخرى: «لا تلازم بين الملكية وجواز التصرّف، ولا بينها وعدم جواز تصرّف الغير، فإنّ النسبة بين الملكية وجواز التصرّف هو العموم من وجه، إذ قد يكون الشخص مالكاً ولا يجوز له التصرّف كالسفيه والعبد ـ على القول بملكه ـ وكذا في العين المرهونة، وقد يجوز التصرّف له مع عدم كونه مالكاً كما في المباحات الأصلية، وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرّف الغير أيضاً هو العموم من وجه، فقد يكون الشخص مالكاً لشيء ويجوز لغيره التصرّف فيه، كما في حقّ المارّة والأكل عند المخمصة، وقد لا يجوز للغير التصرّف مع عدم كون هذا الشخص مالكاً كما في العين المرهونة، فإنّه لا يجوز التصرّف فيها للراهن مع عدم كونها ملكاً للمرتهن، فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرّف أو من عدم جواز تصرّف الغير»[١].

وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها المحقّق الخراساني في كفايته.

الوجه الرابع: ما ذكر الميرزا النائيني ﷺ في فوائده، حيث قال: «ليس من الأحكام الوضعية ما يختصّ بحكم تكليفيّ لا يشاركه غيره فيه، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟ ودعوى أنّ الحكم الوضعي ينتزع من جملة من الأحكام التكليفية التي بجملتها تختصّ به كما ترى! مع أنّ هذا أيضاً في بعض المقامات لا يمكن، فإنّ الحجّية والطريقية من الأحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفيّ قابل لانتزاع الحجّية منه»[٢].

فالمتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ الأحكام الوضعية على قسمين:

- قسم منها مجعول بالاستقلال كالملكية والزوجية.

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٨١.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٨٧.

• وقسم منها منتزع من التكليف إمّا باعتبار شيء في الموضوع أو في المتعلّق.

وهذا هو الذي اختاره السيد الشهيد ﷺ في المتن من أنّ الأحكام الوضعية على نحوين:

النحو الأوّل: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق، وهذه هي المجعولة بالجعل الاستقلالي كالحكم التكليفي. وهذا النحو من الأحكام الوضعية لا تنفكّ عن وجود أحكام تكليفية إلى جانبها؛ لوجود الارتباط الوثيق بينها، إذ لا يوجد حكم وضعي إلاّ ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي. فالزوجية مثلاً حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية وهي وجوب إنفاق الزوج على زوجته ووجوب التمكين على الزوجة ونحوهما.

النحو الثاني: ما كان منتزعاً من الحكم التكليفي كجزئية السورة للواجب المنتزعة من الأمر بالمركّب منها ـ أي من السورة ـ وهذا النحو من الأحكام الوضعية لا ينبغي الشكّ فيه أنّه ليس مجعولاً للمولى بالجعل الاستقلالي، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي كما بيّنّا.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**الأوّل: ما كان واقعا موضوعاً للحكم التكليفي...**». إشارة إلى القسم الأوّل من الأحكام الوضعية، وهي الأحكام التي يكون الحكم التكليفي فيها مترتّباً عليها ترتّب المعلول على علّته، كالزوجية التي تكون موضوعاً لأحكام تكليفية عديدة، من قبيل جواز التمتع ووجوب التمكين على الزوجة، ووجوب إنفاق الزوج على زوجته، فإن كلّ واحد من هذه الأحكام الوضعية مترتّب على الزوجية، فلولا تشريعها بين الرجل والمرأة لما

ترتّب شيء من هذه الأحكام.

• قوله‌ﷺ: «**الثاني ما كان منتزعاً عن الحكم التكليفي...**». أشار إلى القسم الثاني من الأحكام الوضعية، وهي التي تنتزع من الأحكام التكليفية، من قبيل أنّ المولى يأمر عبده بالصلاة المركّبة من القراءة والركوع والسجود والتشهّد...، فينتزع من ذلك الأمرِ المركّب وهو الصلاة، حكماً وضعياً وهو جزئية القراءة مثلاً.

(٩)

مختار السيد الشهيد في الأحكام الوضعية

وفيه البحوث التالية:

- تحقيق الحال في القسم الثاني من الأحكام الوضعية
- تحقيق الحال في القسم الأول من الأحكام الوضعية
- إشكال اللغوية في الجعل الاستقلالي والجواب عنه

ولا ينبغي الشكُّ في أنّ القسمَ الثانيَ ليسَ مجعولاً للمولى بالاستقلال، وإنّما هو منتزعٌ عن جعلِ الحكمِ التكليفيِّ؛ لأنه مَع جعلِ الأمرِ بالمركّبِ مِن السورةِ وغيرِها، يكفي هذا الأمرُ التكليفيُّ في انتزاعِ عنوانِ الجزئيةِ للواجبِ مِن السورةِ، وبدونِه لا يمكنُ أن تتحقّقَ الجزئيةُ للواجب بمجرَّدِ إنشائِها وجعلِها مستقلاً.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ الجزئيةَ للواجبِ مِنَ الأمورِ الانتزاعيةِ الواقعيةِ؛ وإن كان وعاءُ واقعِها هو عالمَ جعل الوجوبِ، فلا فرقَ بينَها وبينَ جزئيةِ الجزءِ للمركّباتِ الخارجيةِ مِن حيث كونها امراً انتزاعياً واقعياً؛ وإن اختلفتِ الجزئيتان في وعاءِ الواقعِ ومنشأِ الانتزاع، وما دامتِ الجزئيةُ أمراً واقعياً فلا يمكنُ إيجادُها بالجعل التشريعيِّ والاعتبار.

وأمّا القسمُ الأوّلُ: فمقتضى وقوعِه موضوعاً للأحكام التكليفيةِ عقلائياً وشرعياً هو كونُه مجعولاً بالاستقلال؛ لا منتزعاً عن الحكم التكليفيِّ؛ لأنّ موضوعيَّته للحكم التكليفيِّ تقتضي سبقَه عليه رتبةً، مع أنّ انتزاعَه يقتضي تأخّرَه عنه.

وقد تثارُ شبهةٌ لنفي الجعلِ الاستقلاليِّ لهذا القسم أيضاً بدعوى أنّه لغوٌ؛ لأنّه بدون جعلِ الحكم التكليفيِّ المقصود لا أثر له، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفيِّ ابتداءً على نفس الموضوعِ الذي يفترضُ جعلُ الحكمِ الوضعيِّ عليه.

والجوابُ على هذه الشبهة: أنّ الأحكامَ الوضعيةَ التي تعودُ إلى القسم الأوّلِ اعتباراتٌ ذاتُ جذورٍ عقلائيةٍ؛ الغرضُ من جعلِها تنظيمُ الأحكام التكليفيةِ وتسهيلُ صياغتِها التشريعيةِ، فلا تكونُ لغواً.

الشرح

تحقيق الحال في القسم الثاني من الأحكام الوضعية

بيَّنَ الماتن قدس سره الوجهَ الفنِّيَّ لعدم كون هذا القسم من الأحكام الوضعية مجعولاً للمولى بالاستقلال وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي؛ لأنه مع جعل الأمر الاستقلالي بالمركّب من السورة وغيرها من الأجزاء يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة، وبدون ذلك الأمر التكليفي والجعل الاستقلالي لا يمكن أن تتحقّق الجزئية للواجب بمجرّد إنشائها ـ أي الجزئية ـ وجعلها مستقلاً؛ لأنّه مع عدم وجود الأمر بالمركّب لا معنى لإنشاء الجزئية للسورة وغيرها، إذ الجزئية والشرطية ونحوهما إنّما يتصوّر لها وجود إذا كان الأمر بالمركّب متحقّقاً وحاصلاً وإلاّ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

بعبارة أخرى: إن الجزئية من الأمور الانتزاعية الواقعية كالفوقية والتحتية لكنّ هذه الأمور الانتزاعية الواقعية تارة يكون منشأ انتزاعها أشياء خارجية، وأخرى أموراً اعتبارية كعالم جعل الوجوب والحرمة وغيرهما، فلا فرق بين جزئية الجزء للمركّبات الخارجية وجزئية الجزء للمركّبات الاعتبارية من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً.

نعم تختلف الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع. فمنشأ انتزاع الجزئية في المركّبات الخارجية هو عالم الواقع الخارجي، ومنشأ انتزاعها في المركّبات الاعتبارية هو عالم الاعتبار وجعل الوجوب ـ مثلاً ـ ومادامت الجزئية أمراً واقعياً، فلا يمكن إيجادها بالجعل التشريعي والاعتبار، لأنّ يد الجعل لا تنال الأمور الواقعية أصلاً.

تحقيق الحال في القسم الأول من الأحكام الوضعية

ذكر المصنّفﷺ في المتن الدليل على إثبات كون القسم الأوّل من هذه الأحكام مجعولا بالاستقلال وليس منتزعاً عن الحكم التكليفي.

حاصله: إنّ جملة من الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والرقّية والحرّية تقع موضوعاً للحكم التكليفي عند العقلاء والشرع معاً، وذلك لأن مثل هذه الأحكام من الأمور الاعتبارية العرفية التي يعتبرها العرف والعقلاء وهي ثابتة عند عامّة الناس قبل الشرع، عليها يدور نظامهم ومعاشهم، والشارع قد أمضاها بمثل قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ و﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ و«**الصلح جائز بين المسلمين**» ونحو ذلك من الأدلّة الواردة في الكتاب والسنّة. نعم، أضاف الشارع المقدّس إليها بعض القيود والخصوصيات.

ومن الواضح أنّ موضوعية الحكم الوضعي للحكم التكليفي يقتضي سبقها عليه رتبة؛ لتقدّم كلّ موضوع على حكمه، فلا يمكن أن يكون منتزعاً عن الحكم التكليفي؛ لأنّ ذلك يستلزم تأخّر الحكم الوضعي عنه؛ لتأخّر كلّ أمر انتزاعيّ عن منشأ انتزاعه، فيلزم تأخّر المتقدّم وهو غير معقول.

إشكال وجواب

قد تثار شبهة لنفي كون القسم الأوّل من الأحكام الوضعية مجعولاً بالجعل الاستقلالي؛ بدعوى لزوم اللغوية.

بيان ذلك: إنّ هذا الحكم الوضعي هل يوجد إلى جانبه حكم تكليفيّ؟ مثلاً: عندما تجعل النجاسة كحكم وضعيّ لبعض الأعيان كالبول والغائط، فهل يوجد إلى جانبها حكم تكليفيّ بحرمة شرب النجس مثلاً؟

فإن كان الثاني ـ وهو عدم وجود الحكم التكليفي ـ وإنّما إنشئ الحكم فقط بلا أن يكون موضوعاً لأيّ حكم تكليفيّ، فلا أثر يترتّب على مثل هذا

الحكم الوضعي أصلاً، فيكون لغواً. وإن كان الأوّل فهو أيضاً لغو؛ لأنّه مع جعل الحكم التكليفي لا حاجة إلى الجعل الاستقلالي للحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه، وذلك بأن تجعل حرمة شرب النجس على عنوان ما يلاقي البول والغائط والدم ونحوها من الأعيان النجسة مثلاً، من دون جعل النجاسة كحكم وضعيّ على تلك الأعيان أوّلاً ثم جعل الحكم التكليفي المترتّب على نجاستها الذي هو الحكم الوضعي.

والجواب على ذلك:

أوّلاً: إن جملة من هذه الأحكام الوضعية ذات جذور واعتبارات عقلائية، وليس الشارع مؤسّساً لها ـ كما أشرنا سابقاً ـ ليكون فيه مزيد عناية إضافية فتأتي شبهة اللغوية، وإنّما الشارع تسهيلاً على المكلّفين جرى عليها وأمضاها دون أن يتكلّف تأسيس طريقة جديدة قد تكون غريبة عن أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: إنّ جملة من هذه الأحكام الوضعية الاعتبارية لا مناص عنها في مقام تنظيم وتبويب موضوعات الأحكام التكليفية أو مناطاتها، فكان لابدّ من تحديد نكات وملاكات الأحكام التكليفية أوّلاً ضمن جامع اعتباريّ وضعيّ مقدّمةً لجعل تلك الأحكام التكليفية عليها من خلال ذلك الجامع الاعتباري الوضعي، فتكون الأحكام التكليفية المجعولة أكثر انتظاماً وأيسر فهماً وتطبيقاً على المكلّفين، ومثل هذا الغرض التنظيمي أيضاً يكفي لدفع شبهة لغوية جعل الحكم الوضعي»[1].

---

(١) **دروس في علم الأصول**، تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر: الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، الناشر: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨: ص٤٣٨، الملاحق، الملحق رقم: ٣.

(١٠)

شمول الحكم للعالم والجاهل

وفيه البحوث التالية

- الأول: القول بالاشتراك
  - ✓ الوجه الأول: دعوى استفاضة الأخبار
  - ✓ الوجه الثاني: التمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية
  - ✓ الوجه الثالث: الإجماع
  - ✓ الوجه الرابع: استحالة اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به
- الثاني: القول بالاختصاص

شمول الحكم للعالم والجاهل

وأحكامُ الشريعة ـ تكليفيةً ووضعيةً ـ تشملُ في الغالب العالمَ بالحكم والجاهلَ على السواء، ولا تختصُّ بالعالم. وقد ادُّعيَ أنَّ الأخبارَ الدالّةَ على ذلك مستفيضةٌ. ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقاتُ أدلّةِ تلك الأحكام. ولهذا أصبحتْ قاعدةُ اشتراكِ الحكم الشرعيِّ بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجهِ العموم بين أصحابِنا، إلاّ إذا دلَّ دليلٌ خاصّ على خلاف ذلك في موردٍ.

وقد يُبرهنُ على هذهِ القاعدةِ عن طريقِ إثباتِ استحالةِ اختصاصِ الحكمِ بالعالم؛ لأنّه يعني أنّ العلمَ بالحكمِ قد أُخذَ في موضوعِه، وينتجُ عن ذلك تأخّرُ الحكم رتبةً عن العلم به، وتوقُّفُه عليه، وفقاً لطبيعةِ العلاقةِ بين الحكم وموضوعِه.

ولكن قد مرَّ بنا في الحلقةِ السابقةِ: أنّ المستحيلَ هو أخذُ العلمِ بالحكم المجعولِ في موضوعِه، لا أخذُ العلم بالجعلِ في موضوع الحكمِ المجعول فيه.

الشرح

بعد أن عرفنا ـ في البحوث السابقة ـ أنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى تكليفية ووضعية، نسأل: هل أحكام الشريعة ـ بقسميها ـ تختص بالعالم بها، وأمّا الجاهل فحكمه الواقعي ما أدّت إليه الأمارة أو الأصل العملي، أم أنها تشمل العالم بالحكم والجاهل به على السواء؟

قبل الدخول في تحقيق المسألة لابدّ أن نعلم أنّ محلّ الكلام ليس في مرحلة التنجّز ووصول الحكم الفعلي إلى المكلّف؛ فإنّ هذه المرحلة متقوّمة بالوصول والعلم كما هو واضح، فيختصّ الحكم فيها بالعالم به دون الجاهل، وإنّما البحث هنا بلحاظ مرحلة مبادئ الحكم، بمعنى أنّ مبادئ الحكم من ملاك وإرادة أثابتةٌ في حقّ العالم والجاهل على حدّ سواء أم مختصّة بالعالم بها فقط؟

في المسألة قولان:

الأول: القول بالاشتراك

وهذا القول هو المشهور بين علماء الأصول من الإمامية، فالحكم الشرعي سواء كان تكليفياً أم وضعياً، يشمل ـ في الغالب ـ العالم بالحكم والجاهل به على السواء. فإذا أمر المولى بالصلاة فإنّ الخطاب موجّه للعالم والجاهل على حدّ سواء، أي أنّ المقتضي تامّ في حقّ الجاهل، ولكنه غير معاقب على ترك الصلاة إذا كان جهله قصورياً. فغير المسلم أو المسلم الذي يتعرّف على واجبات الإسلام، يوجد في حقّهما وجوب للصلاة والصوم والحجّ وغيرها من الواجبات، إلاّ أنّ الجاهل عن غير عمد وتقصير لا يعاقب؛ لعدم علمه.

وقد استدلّوا على الاشتراك بوجوه عدّة:

الوجه الأول: دعوى استفاضة الأخبار

فقد ادُّعي أنّ الأخبار الدالّة على اشتراك الأحكام مستفيضة، بل ادّعى الخراساني في بحث الاجتهاد والتقليد من الكفاية أنّها متواترة(١).

قال المحقّق المروج﵀ وهو بصدد شرح عبارة الكفاية: «وأورد المصنّف على التصويب بهذا المعنى ـ على فرض إرادته ـ بأنه وإن كان معقولاً في نفسه، لكن لا سبيل للالتزام به، لوجهين:

أحدهما: تواتر الأخبار على أن له تبارك وتعالى في كلّ واقعة حكماً واحداً يشترك فيه الكل، سواء أدّى إليه اجتهاد المجتهد أم لا، وليس للواقعة الواحدة أحكام متعدّدة حتى يتّجه التصويب بهذا المعنى. ومن المعلوم أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع.

والظاهر أن مقصود المصنّف وغيره ممن ادّعى هذا التواتر هو أخبار الوقوف والاحتياط الدالّة على وجود حكم واقعيّ لكلّ مسألة، وأنّ الأمر بالاحتياط إنّما هو لأجل التحفّظ عليه وعدم الابتلاء بمخالفته...»(٢).

وقد سبق الآخوندَ الشيخُ الأنصاري في هذه الدعوى، حيث قال في فرائده: «قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»(٣).

وقد منع هذه الدعوى الميرزا النائيني﵀ حيث قال: «وقد ادُّعي تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلّة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدّمات كتابه، إلاّ أنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا

---

(١) انظر: **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٤٦٩.

(٢) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج١٠، ص٣١٧.

(٣) **فرائد الأصول**: ج١، ص١١٣.

كان الجاهل المقصر معاقباً إجماعاً»[١].

وكيف كان، فمن الأخبار الدالّة على ذلك ـ عند من يرى الاستفاضة أو التواتر:

•معتبرة مسعدة بن زياد، قال: «سمعت جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وقد سُئل عن قول الله عز وجل ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[٢]، فقال عليه السلام: **إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجّة البالغة لله عزّ وجلّ على خلقه**»[٣].

ومن الواضح أنّ قوله عليه السلام: «**وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت**» صريحة في أنّ الجاهل ليس معذوراً وإنّما هو مكلّف بالأحكام كالعالم، لذا يجب عليه السؤال لكي يتعلّم حتى يعمل، فتدلّ على استحقاق الجاهل المتورّط في المخالفة للواقع للعقاب، وهذا لا يكون إلاّ بناء على شمول الأحكام الشرعية للعالم والجاهل على سواء.

• عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه قال: «سُئل أبو الحسن عليه السلام: **هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه؟** قال: لا»[٤].

• عن يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر الأحول عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**لا يسع الناس حتى يسألوا أو يتفقّهوا ويعرفوا**

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١٢.

(٢) الأنعام: ١٨٩.

(٣) **جامع أحاديث الشيعة**، أُلّف تحت إشراف آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، ١٤٢٢ هـ: ج١، ص١٦٤، الباب الأوّل من أبواب المقدّمات، ح٣٣.

(٤) **جامع أحاديث الشيعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٦٤، ح٣٤.

إمامهم...»[١].

• عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي، قالوا: «قال أبو عبد الله الصادقعليه السلام لحمران بن أعين في شيء سأله: **إنّما يهلك الناس بأنّهم لا يسألون**»[٢].

فلو كان الجاهل معذوراً وليس مشمولاً للأحكام الشرعية، فلماذا يهلك الناس من عدم السؤال من أئمة أهل البيتعليه السلام.

وهناك طائفة أخرى من الروايات تأمر بالتفقّه في الدين، منها:

• رواية المفضّل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبد الله الصادقعليه السلام يقول: **عليكم بالتفقه في الدين فلا تكونوا أعراباً، فإنّ من لم يتفّقه في دين الله لم ينظر إليه يوم القيامة ولم يزكِّ له عملاً**»[٣].

• عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام، قال: «**لوددت أنّ أصحابي ضربتُ رؤوسهم بالسياط حتى يتفقّهوا**»[٤].

وهكذا طوائف أخرى من الروايات كالأخبار الآمرة بالتوقّف والاحتياط، الدالّة بالدلالة الالتزامية أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين بها، وما دلّ على أنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، وكذا الروايات التي تأمر بالسؤال عن أئمة أهل البيتعليهم السلام والرجوع إليهم؛ لأنهم هم أهل الذكر، كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا**

---

(١) **جامع أحاديث الشيعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٦٤، ح: ٣٥.

(٢) **جامع أحاديث الشيعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٦٥، ح٣٦.

(٣) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي: ج١، ص٣١، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه، ح٧.

(٤) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣١، ح٨.

﴿تَعْلَمُونَ﴾[١]. فهذه الروايات بألسنتها المختلفة تدلّ جميعاً على أنّ الأحكام الشرعية ليست مختصّة بالعالم وإنّما هي شاملة للجاهل أيضاً.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية

ومما يدلّ على قاعدة الاشتراك العموم والإطلاق في ظواهر أدلّة الأحكام الواقعية كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾؛ حيث لم تقيَّد بخصوص العالمين بها، وعدم تقييدها بصورة العلم بها يثبت أنّها شاملة للعالم بها والجاهل بها، ولا دخل لعلم المكلّف وجهله، فيثبت بمقتضى هذا الإطلاق شمول الحكم للعالم والجاهل على حد سواء؛ إذ لو كان مراد المولى خصوص العالم بها لقيّد إطلاق تلك الأدلة.

الوجه الثالث: الإجماع

أجمع الأصحاب على وحدة الحكم الواقعي المشترك بين الكل، قال المحقّق الخراساني ﷺ في كفايته: «فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخيار على أنّ له تبارك في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكل إلاّ أنّه غير محال»[٢].

نعم دلّ الدليل على بعض الاستثناءات من قاعدة الاشتراك، كما في حكمي القصر والإتمام والجهر والإخفات، حيث ثبت فيهما اختصاص الحكم بالعالم وعدم شمولهما للجاهل، لذا عبّر في المتن «إن الأحكام الشرعية في الغالب...» فقيّد قاعدة الاشتراك بالغالب، لوجود أحكام في الشريعة تختصّ

---

(١) النحل: ٤٣.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٤٦٩.

بالعالم ولا تشمل الجاهل، وسيأتي تخريجه الفني في الأبحاث اللاحقة.

لذا قال البحراني ﵀ في الحدائق: «إنّ ما يفهم من كلام بعض متأخّري المتأخّرين من معذورية الجاهل مطلقاً إلاّ في مواضع يسيرة، لذا حكموا بصحّة صلاة العوامّ كيف كانت وإن اشتملت على الإخلال بالواجبات، غير تامّ على إطلاقه، فإنه متى قام العذر للجاهل بمجرّد جهله وصحّت صلاته كصلاة الفقيه بجميع شروطها وواجباتها ووسعه البقاء على جهله لزم سقوط التكليف، فما الغرض من أمر الشارع بهذه الأحكام والفصل فيها بين الحلال والحرام؟ وإلى من تتوجه هذه الأوامر؟ وإلى من أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، إذا وسع الجاهل البقاء على جهله وصحّت جميع أفعاله وأعماله الواقعة كذلك؟ وفي هذا من الشناعة ما لا يلتزمه من له أدنى قدم في التحصيل»(١).

ولعلّه لهذا عبّر في المتن: «ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول ـ على وجه العموم ـ بين أصحابنا... حيث قيّد كلامه بقوله (على وجه العموم) لما يستشم من الكلام المنقول عن بعض متأخّري المتأخّرين من عدم تمامية هذه القاعدة.

الوجه الرابع: استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إن اختصاص الحكم بالعالم به يستلزم الدور، لأنّه يؤدّي إلى توقّف الحكم على العالم به، والعلم بالحكم على الحكم، وهو محال. ومع استحالة الاختصاص بالعالمين به يثبت الاشتراك بين العالم والجاهل.

توضيح ذلك: إنّ الحكم متأخّر رتبة عن موضوعه، بمعنى أنّه ما لم

---

(١) **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف: العالم البارع والفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني، المتوفى سنة ١١٨٦ هـ ، قام بنشره الشيخ على الآخوندي. دار الكتب الإسلامية، النجف ـ مطبعة النجف، ١٩٥٧م: ج١، ص٨٣.

يتحقّق الموضوع وقيوده لا يتحقّق الحكم المجعول، فإذا قلنا أنّ العلم بالحكم أُخذ قيداً في موضوع نفس الحكم، فلازمه أنّ العلم بالحكم متقدّم رتبة عن الحكم لأنه من قيود الموضوع؛ إذن فالحكم متوقّف على العلم بالحكم، ومن جهة أخرى فإنّ العلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه، فيلزم الدور؛ لأنّ الحكم متوقّف على العلم بالحكم، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم، وهو محال؛ قال ﷺ في الحلقة الثانية: «إن ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقّف كلّ منهما على الآخر وهو محال»[1].

بعبارة أخرى: إن مقتضى التوقّف الأوّل هو تقدّم العلم بالحكم على الحكم وتأخّر الحكم عنه رتبة، بينما مقتضى التوقّف الثاني هو عدم تقدّم العلم بالحكم على الحكم، وعدم تأخّر الحكم عنه، ويستحيل أن يكون الشيء متقدّماً وغير متقدّم ومتأخّراً وغير متأخّر، لأنه اجتماع للنقيضين.

مناقشة المصنف للوجه الرابع

إن هذا الوجه بالتقرير المتقدّم يمكن أن يورد عليه بعدم صحّة التوقّف الثاني، لأنّ العلم بشيء لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء خارجاً، لأنّ العلم من موجودات عالم النفس فهو متقوّم بما في النفس من المعلوم بالذات دون ما في الخارج من المعلوم بالعرض، وإلاّ للزم أن يكون كلّ علم مصيباً، مع أننا نجد بالوجدان أن بعض العلوم ليس لها ما بإزاء في الخارج أصلاً.

إذن فالعلم بالحكم متوقّف على الصورة الذهنية للحكم في أفق نفس

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الحلقة الأوّلى والثانية، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة، ١٤٢١ هـ: ص٣٣٣.

العالم وهو المعلوم بالذات.

نعم، إنّ هذا البيان يثبت لنا عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول فلا محذور فيه، بناءً على الاصطلاح الميرزائي في الفرق بين الجعل والمجعول ـ وإن كان مختار السيّد الشهيد معنى أدقّ وأعمق، يأتي بيانه في مبحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه ـ إلاّ أنّه لا يؤثّر في المقام، حيث قال: «إنّ الشارع لمّا جعل وجوب الحجّ على المستطيع مثلاً، ولنفرض أنّه في ذلك الحين لم يكن أحد مستطيعاً، فلا إشكال في أنّه وُجد بذلك في عالم التشريع حكم لم يكن موجوداً قبله، وهذا هو المسمّى بالجعل، لكنّا لو وجّهنا سؤالاً إلى أيّ إنسان في ذلك الزمان: أنّه هل يجب عليك الحجّ ـ والمفروض بشأنه عدم الاستطاعة ـ لأجاب بالنفي، ولو سألناه عن ذلك بعد استطاعته لأجاب بالإيجاب، إذن قد تحقّق بشأنه بعد تمامية الجعل وجوب عند اتّصافه بالاستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجوداً بشأنه قبل استطاعته، وهذا هو المسمّى بالمجعول. إذن فالمجعول غير الجعل، وعليه فلا مانع من أخذ العلم بالجعل شرطاً لتحقّق المجعول»[(1)].

مما تقدّم يتّضح أنّ فعلية المجعول يمكن أن تكون متوقّفة على العلم بكبرى الجعل على حدّ توقّفها على سائر القيود والشرائط كالبلوغ والقدرة والعقل ونحوها.

الثاني: القول بالاختصاص

ونعني به اختصاص الأحكام الشرعية الواقعية بالعالم بها دون الجاهل. وقد نسب هذا القول إلى الاشاعرة.

---

(١) **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ: ج١ من القسم الثاني: ص٤١٠.

قال الغزالي: «فالذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يُطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار، واليه ذهب القاضي. وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لابدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً، وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه»[1].

ويلزم من هذا القول محاذير باطلة سوف يتمّ التعرض لها لاحقاً إن شاء الله.

---

(١) **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ: ص٣٥٢.

(١١)

النتائج المترتبة على قاعدة الاشتراك

وفيه المباحث التالية

- نظرية المخطئة
- نظرية المصوبة
  - ✓ الأول: التصويب الأشعري
  - ✓ الثاني: التصويب المعتزلي
- مناقشة التصويب الأشعري
- مناقشة التصويب المعتزلي

ويترتّبُ على ما ذكرناهُ من الشمول: أنّ الأماراتِ والأصولَ التي يرجعُ إليها المكلّفُ الجاهلُ في الشبهةِ الحكميةِ أو الموضوعيةِ قد تصيبُ الواقعَ، وقد تخطئُ، فللشارع إذنْ أحكامٌ واقعيةٌ محفوظةٌ في حقِّ الجميع، والأدلّةُ والأصولُ في معرضِ الإصابةِ والخطأ، غيرَ أنَّ خطأَها مغتفرٌ؛ لأنّ الشارعَ جعلَها حجّةً. وهذا معنى القولِ بالتخطئة.

وفي مقابلِه ما يسمَّى بالقولِ بالتصويب، وهو أنّ أحكامَ الله تعالى ما يُؤدّي إليه الدليلُ والأصلُ، ومعنى ذلك أنّه ليس له من حيثُ الأساس أحكامٌ، وإنّما يُحكمُ تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكنُ أن يتخلَّفَ الحكمُ الواقعيُّ عنهما.

وهناك صورةٌ مخفّفةٌ للتصويب، مؤدّاها: أنّ اللهَ تعالى له أحكام واقعيةٌ ثابتةٌ من حيثُ الأساس؛ ولكنها مقيّدةٌ بعدم قيامِ الحجّةِ مِن أمارةٍ أو أصلٍ على خلافِها، فإنْ قامتِ الحجّةُ على خلافِها تبدّلتْ واستقرَّ ما قامتْ عليه الحجّةُ.

وكلا هذين النحوين مِن التصويب باطلٌ:

أمّا الأوّلُ فلشناعتِه ووضوحِ بطلانِه، حيث إنّ الأدلّةَ والحججَ إنّما جاءتْ لتخبرَنا عن حكم الله وتحدِّدَ موقفَنا تجاهَه، فكيف نفترضُ أنّه لا حكمَ لله من حيثُ الأَساس؟

وأمّا الثاني فلأنه مخالفٌ لظواهرِ الأدلّةِ، ولما دلَّ على اشتراكِ الجاهلِ والعالمِ في الأحكامِ الواقعية.

الشرح

نظرية المخطئة

من الثمرات الأساسية المترتّبة على أنّ الأحكام الشرعية الواقعية شاملة للعالِم والجاهل على حدّ سواء: أنّ الأمارات والأصول المجعولة من قبل الشارع ـ والتي يرجع إليها المكلّف عند الشكّ في الحكم الواقعي أو الشكّ في الموضوع الخارجي الذي يترتّب عليه ذلك الحكم الواقعي ـ قد تصيب ذلك الواقع المشترك وقد تخطئه، غير أنّ خطأ هذه الأمارات أو الأصول مغتفر؛ لأنّ الشارع جعلها حجّة. ولازم ذلك أنّ هذه الأدلّة والأصول لا تكون مغيّرة للواقع ولا تمسّ كرامته بوجه. وهذه هي نظرية المخطئة.

وهذا القول هو الذي ذهب إليه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وفحواه: أنّ الأحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لمّا كانت مستوعبة لجميع أفعال المكلّفين، وكانت الطرق والأمارات والأصول المحرزة المجعولة من قبله لا وظيفة لها إلاّ تنجيز متعلّقاتها أو التماس المعذّرية لمن قامت عنده، كان قيام الأمارة وغيرها كعدمه لا يبدّل الواقع ولا يغيّره، والواقع يبقى على حاله فإن أصابه المجتهد كان مصيباً وإلاّ فهو مخطئ معذور.

وتسمية ما قامت عليه الأمارة أو الأصل بالحكم الظاهري إنّما هي «لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه، وإلاّ فليس الحكم الظاهري إلا هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الأمارات والأصول مطلقاً، محرزة كانت أو غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب وتقتضيه التخطئة»[1].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص١٤٢.

ولعلّ هذا هو الذي مال إليه جمهور المسلمين من غير أتباع مدرسة أهل البيت، وربما كان هو الرأي السائد اليوم بينهم؛ قال الخضري: «إنّ هناك رأيين للجمهور:

الأوّل: إنّ كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب، ويسمّى أصحاب هذا الرأي مصوّبة.

الثاني: إن المصيب واحد، وهو للمخطئة.

والراجح من هذه الآراء أنّ لله حكماً معيّناً في كلّ واقعة نصبّ عليه الدليل، فمن ظفر به فهو المصيب، وإن أخطأ بعد بذل الجهد فهو مخطئ إلاّ أنّه يثاب من أجل اجتهاده، مرفوع عنه وزر خطئه»[1].

نظرية المصوبة

اتّفقت كلمة المحقّقين على أنّ الأمور النفس الأمرية والواقعية التي لا يتوقّف تحقيقها على اعتبار أيّ معتبر قد يصيبها العقل في إدراكه وقد يخطئها بلا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر الواقعي من قبيل الجواهر والأعراض كأكثر الموجودات الخارجية أو أن يكون من غيرها كما في الاستحالة والإمكان والوجوب من الواقعيات النفس الأمرية، ومن الواضح أنّه لا سبيل إلى القول بالتصويب فيها لأنه يستلزم اجتماع الضدّين أو النقيضين، فمثلاً إذا بنى أحد على إمكان إعادة المعدوم ـ كما هو المنسوب إلى بعض المتكلّمين ـ وبنى آخر على استحالتها ـ كما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء ـ فلا مناص من أن يكون أحد هذين النظرين غير مطابق للواقع، و إلاّ يلزم من إصابتهما معاً أن يكون إعادة المعدوم ممكنة ومستحيلة، ومآل هذا إلى اجتماع النقيضين. وهذا معنى قولهم إنّ التخطئة في الأمور العقلية مما لا كلام فيها.

---

(١) **أصول الفقه**، تأليف المرحوم الشيخ محمد الخضري بك، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٦٩م: ص٣٧٦.

إنّما البحث والاختلاف في الأمور الاعتبارية الشرعية في أنّها كالأمور الواقعية والعقلية هي مورد للتخطئة أيضاً ـ كما هو المذهب الحقّ ـ أو يمكن التصويب فيها؟

تقدّم أنّ أتباع مدرسة أهل البيت ذهبوا إلى القول بالتخطئة في الشرعيات أيضاً ـ بل ادّعي الإجماع والتسالم فيما بينهم على ذلك، لكن نُسب القول بالتصويب إلى جماعة من متكلّمي الأشاعرة والمعتزلة على اختلاف في ما بينهم.

بيان ذلك: أنّه لابد أن يُعلم أنّ محلّ النزاع والنقض والإبرام في التخطئة والتصويب إنّما هو مؤدّى الطرق والأمارات «وأمّا الأحكام القطعية كوجوب الصلوات والخمس والزكاة والصوم والحجّ وتحريم القتل وشرب الخمر وكلّ ما عُلم قطعاً من دين الله فالحقُّ فيها واحد، وأمّا الفقهيات الظنّية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محلّ الاجتهاد»[1].

وقد ذكر الأصوليون أنّ التصويب ينقسم إلى قسمين. قال الغزالي في المستصفى: «الحكم الثاني في الاجتهاد والتصويب التخطئة، وقد اختلف الناس فيها واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة، وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أنّ كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعاً في أنّه هل الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يُطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار واليه ذهب القاضي.

وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب إذ لابدّ

---

(١) **أصول الفقه**، الخضري، مصدر سابق: ص٣٧٤.

للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه»[(١)].

وقد سمَّى الميرزا النائينيقدس سره القسمَ الأوّلَ بالتصويب الأشعري والقسمَ الثاني بالتصويب المعتزلي[(٢)].

الأول: التصويب الأشعري

والتصويب هنا بمعنى الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء بعد أن أدّت إليها الاجتهادات، ففتاوى المجتهدين مطابقة لتلك الإنشاءات.

ومرجع هذا الوجه إلى كون رأي المجتهد موضوعاً لحدوث حكم واقعاً، فلا حكم في الواقع غير ما أدّت إليه الأمارة القائمة عند المجتهد، فالأحكام تابعة لأراء المجتهدين، ولا حكم قبل حدوث الرأي لهم.

قال السيد الخوئيقدس سره: «إنّ الله لم يجعل حكماً من الأحكام في الشريعة المقدّسة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء، وإنّما يدور جعله مدار تأدية نظر المجتهد ورأيه. فكلّما أدّى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك في مورد بسبب قيام أمارة أو أصل، جعل الشارع ذلك الحكم فيه. وإذا تبدّل رأيه إلى رأي آخر كان من التبدّل في الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه، ولا يعقل فيه كشف الخلاف أصلاً، كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه.

بكلمة أخرى: إن هذا القول يرتكز على أساس أنّه لا مقتضى في الواقع من المصالح أو المفاسد قبل قيام الأمارة وتأديتها إلى شيء ليكون منشأً لجعل الحكم فيه، وإنّما تحدث المصلحة أو المفسدة في فعل بسبب قيام أمارة على

---

(١) **المستصفى من علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٦٣.

(٢) انظر: **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٥٣.

وجوبه أو على حرمته، لذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدّت إليه، فالنتيجة أنّ مورد القول بهذه السببية إلى خلوّ صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الأمارة إليه وقيامها عليه، فلا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عنها حكم أصلاً»[1].

فكأنه يوجد له سبحانه وتعالى حكمان واقعيان:

الأوّل: يختصّ بالعالم به.

والثاني: وُضع للجاهل تبعاً لما قامت عليه الأمارة أو الأصلي، فتكون الأحكام الواقعية حينئذ تابعة لآراء المجتهدين، لذا يكون المجتهد عندهم مصيباً دائماً.

الثاني: التصويب المعتزلي

حاصله: إنّ للشارع الأقدس أحكاماً واقعية ثابتة من حيث الأساس إلاّ أنّها ليست ثابتة بنحو مطلق، بل مقيّدة بعدم قيام الحجّة من أمارة أو أصل على خلافها، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت تلك الأحكام وفقاً لما قامت عليه الحجّة من أمارة أو أصل. فإذا كان الحكم الواقعي حرمة شرب ماء الشعير ـ مثلاً ـ وقامت الحجّة على حلّيته، فهذا يعني تبدّل الحرمة إلى الإباحة؛ باعتبار أن الحرمة كانت مقيّدة بعد قيام الحجّة على خلافها، وهذه الإباحة تصبح ـ حينئذٍ ـ هي الحكم الثابت واقعاً.

بكلمة أخرى: «إنّ المعتزلة قد اعترفت بثبوت الأحكام الواقعية في الشريعة المقدّسة المشترك فيها بين العالم والجاهل، لكن على الرغم من ذلك يقولون بانحصار الأحكام الواقعية الفعلية في مؤدّيات الحجج والأمارات

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص١٦٦.

ولا حكم في غيرها إلاّ شأناً واقتضاءً.

بيان ذلك: أنّ الأمارة القائمة على شيء لا تخلو من أن تكون مطابقة للواقع أو تكون مخالفة له، فعلى الأوّل فهي توجب فعلية الواقع فحسب، وعلى الثاني فحيث إنّها توجب إحداث مصلحة في المؤدّى أقوى من مصلحة الواقع، فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا أثر، كذلك توجب جعل الحكم على طبقها.

فالنتيجة أنّها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدّى على خلافه»[1].

وقد أشار الشيخ الأنصاري قدس سره إلى كلا قسمي التصويب في فرائده حيث قال: «أحدها أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الأمارة بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها ـ حكم فتكون الأحكام الواقعية مختصّة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل ـ مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده على حكم العالمين ـ لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأمارة تؤدّي إليه، وهذا تصويب باطل عن أهل الصواب من المخطئة. قد تواتر بوجود الحكم المشترك ـ بين العالم والجاهل ـ الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة بمعنى: أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الأمارة غالبة على مصلحة الواقع. فالحكم الواقعي فعليّ في حقّ غير الظانّ بخلافه، وشأنيّ في حقّه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظنّ على خلافه»[2].

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٧٠-٢٧١.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص١١٤.

الفرق بين التصويبين

الحاصل: إنّ التصويب المعتزلي يمتاز عن التصويب الأشعري في نقطة ويشترك معه في نقطة أخرى.

أمّا نقطة الامتياز فهي أنّ الأوّل يقوم على أساس اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها وعدم ثبوت الحكم في حقّ الجاهل، لذا لا يتصوّر ـ في ضوء هذا النحو من التصويب ـ الخطأ في آراء المجتهدين؛ حيث لا واقع ما عداها. أمّا القسم الثاني فهو يقوم على أساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل، ولذا يختصّ التصويب هنا في صورة المخالفة فحسب.

أمّا نقطة الاشتراك فهي أنّهما يشتركان في الأحكام الواقعية الفعلية بمؤدّيات الأمارات، فلا حكم واقعيَّ في غيرها أصلاً.

مناقشة التصويب الاشعري

أطال الغزالي بتقريب هذا النحو من التصويب ودفع ما أورد عليه من الشبهة؛ قال في المستصفى: «والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطّئ المخالف فيه: أنّ كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب وأنّها ليس فيها حكم معيّن لله تعالى، والبرهان الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنّا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ والى ما لم يرد:

أمّا ما ورد فيه نصّ، فالنصّ كأنه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حقّ المجتهد إلاّ إذا أُبلغه وعثَر عليه أو كان عليه دليل قاطع يتيسّر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه، فهذا مطلوب المجتهد، وطلبه واجب، وإذا لم يصب فهو مقصّر آثم.

أمّا إذا لم يكن لديه طريق متيسّر قاطع كما في النهي عن المخابرة وتحويل

القبلة قبل بلوغ الخبر، فقد بينّا أنّ ذلك حكم في حقّ من بلغه لا في حقّ من لم يبلغه، لكنه عرضة أن يصير حكماً، فهو حكم بالقوّة لا بالفعل، وإنّما يصير حكماً بالبلوغ أو تيسّر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه، فمن قال في هذه المسائل حكم معيّن لله تعالى وأراد به أنّه حكم موضوع ليصير حكماً في حقّ المكلّف إذا بلغه، وقبل البلوغ وتيسّر الطريق ليس حكماً في حقه بالفعل بل بالقوّة فهو صادق، وإن أراد به غيره فهو باطل.

أمّا المسائل التي لا نصّ فيها فيعلم أنّه لا حكم فيها، لأن حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يُعرف بأنه يسمع من الرسول أو يدلُّ عليه دليل قاطع من فعل النبي عليه السلام أو سكوته، فإنّه قد عرفنا خطاب الله من غير استماع صيغته، فإذا لم يكن خطاب ولا مسموع ولا مدلول عليه، فكيف يكون فيه حكم؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراماً فمعنى تحريمه أنّه قيل فيه لا تشربوه، وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطباً، والمخاطب به هم الملائكة أو الجنّ أو الآدميون، ولابدّ أن يكون المخاطب به هم المكلّفون من الآدميّين، ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نصّ بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق، فإذن لا يعقل خطاب ولا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له، وقتل لا مقتول له، ويستحيل أن يخاطَب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل»[1].

وكل ما جاء في هذا النصّ لا يخلو من خلط بين الأحكام في مرحلة الجعل والأحكام في مرحلة التبليغ وبينهما وبين الأحكام في مرحلة الفعلية، ولإيضاح مواقع المفارقة في كلامه هذا نضرب المثل في القوانين التي تشرّعها الدول والمراحل التي تمرّ بها وهي ثلاث:

---

(١) **المستصفى من علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٧٥.

مرحلة التشريع: وهي المرحلة التي ينتزع فيها القانون شرعيّته بتصديق البرلمان أو أيّة جهة مسؤولة عنه، وربما اقتضت المصلحة تأجيل تنفيذه وإبلاغه للمواطنين.

مرحلة التبليغ: أي مرحلة مخاطبة المواطنين به وإلزامهم بالسير على وفقه.

مرحلة الفعلية: أي مرحلة وصول القانون وتبلغهم به وإلزامهم، ومرحلة تنجّز التكاليف التي عرض لها القانون هي مرحلة الفعلية، وعلى أساسها يكون الثواب والعقاب، وإلاّ فمرحلة التشريع أو التبليغ إذا لم يصل الحكم إلى المكلّف مع فحصه عنه وعجزه عن العثور عليه لا تستوجب العقاب؛ لما ثبت في محله من حكم العقل «بقبح العقاب بلا بيان» وهي قاعدةٌ تطابق عليها العقلاءُ جميعاً.

وإذا تمّ هذا المثل عدنا إلى تطبيقه على أحكام الشرع، فالحديث القائل بما مؤدّاه «ما من واقعة إلاّ ولله فيها حكم حتى أرش الخدش»[1] تشير إلى مقام الثبوت أي إلى المرحلة الأولى. ومن البديهي أنّ أفعال المكلّفين حاضرة لديه تعالى وعالم بما فيه المصلحة منها مما ليس فيه، ومع حضورها لديه في مقام الثبوت فلابدّ وأن يكون قد جعل لها حكماً. ومرحلة بعث الرسل مرحلة تبليغ لما هو مشرّع في مقام الثبوت، وقد يقتضي التدرّج في التبليغ تأخير تبليغ بعض الأحكام كما وقع ذلك في أوّل البعثة، أمّا مرحلة الفعلية فهي مرحلة

---

(١) ورد هذا المضمون في أحاديث كثيرة منها: عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «... **وليس من قضية إلاّ وهي فيها، حتى أرش الخدش**»، **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٢٤١، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة، ح٥. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «... **ما من حلال ولا حرام إلاّ وهو فيها حتى أرش الخدش**»، **بصائر الدرجات الكبرى**، محمد بن الحسن الصفار، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤ هـ: ص١٦٣، باب ١٢ في الأئمة عندهم الصحيفة والجامعة، ح٣.

وصول التكاليف.

وبهذا يتّضح أنّ ظنون المجتهدين ـ لو تمّت حجّيتها ـ فهي لا تتعدّى دور تنجيز الأحكام وإيصالها إلى المكلّفين، أي إعطاء الأحكام صفة الفعلية والوصول، لا أنّ الشارع يخلق أحكاماً على وفقها كما يريد أن يقول الغزالي(١).

فكيف كان فهذا النحو من التصويب غير معقول في نفسه، بداهة أن تصوّره في نفسه كافٍ للتصديق ببطلانه بلا حاجة إلى إقامة برهان عليه من لزوم الدور أو نحوه، وكيف لا يكون كذلك وهذا النحو من التصويب خلاف الضرورة من الشرع ويكذّبه الكتاب والسنّة، إذ لازمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب، على أنّه لو لم يكن حكم مجعول في الواقع قبل قيام الأمارة عليه، فالأمارة تحكي عن أيّ شيء؟ وأنّها تؤدّي إلى أيّ حكم؟ وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من دون محكيّ؟ فلو توقّف ثبوته على قيام الأمارة عليه لزم الدور أو الخلف.

أضف إلى ذلك أنّ اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمارة خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب وتكذبه الإطلاقات الأوّلية، حيث إنّ مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعية في الواقع مطلقاً من دون فرق بين العالم والجاهل.

مناقشة التصويب المعتزلي

نسب الغزالي هذا القول إلى الشافعي حيث قال: «أمّا المصوّبة فقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته (أي الحكم المعيّن) وإليه تشير نصوص الشافعي ﵀، لأنّه لابدّ للطالب من مطلوب، وربما عبّروا عنه بأن مطلوب

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٦١٩.

المجتهد الأشبه عند الله تعالى، والأشبه معيّن عند الله»[١].

«لكن لم يكلَّف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكمَ المعيّنَ الذي لم يؤمَر بإصابته»[٢].

هذا النحو من التصويب «وإن كان أمراً معقولاً بحسب مقام الثبوت ولا مانع في نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع وتغييره بقيام الأمارة على خلافه بأن يكون ثبوت الواقع مقيّداً بعدم ذلك، نظير تقيّد ثبوت الأحكام الواقعية بغير موارد الاضطرار والضرر والحرج وما شاكلها، إلاّ أنّ الأدلّة لا تساعد على ذلك، أمّا الإطلاقات الأوّلية فلأن مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعية للعالم والجاهل ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الأمارة على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر والحرج وما شاكلهما، فالنتيجة أنّ التقييد يحتاج إلى دليل عليه»[٣].

والحاصل أن هذا النحو من التصويب وإن كان معقولاً في نفسه ولا يترتّب عليه المحاذير المترتّبة على التصويب بالمعنى الأوّل، إلاّ أنّه خلاف الضرورة وإطلاقات الأدلّة التي تقتضي عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها.

فتحصّل من البحث أنّ التصويب بنوعيه باطل؛ أمّا الأشعري فلأنه خلاف الأدلّة والحجج التي جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه، وهذا لا ينسجم مع افتراض أنّه لا حكم له من حيث الأساس، وأمّا المعتزلي فلأنه مخالف لإطلاقات الأدلّة ولما دلّ على الشمول واشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية من أخبار وإجماع.

---

(١) **المستصفى من علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٧٥.

(٢) **المستصفى من علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٦٣.

(٣) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٧٠.

(١٢)

الحكم الواقعي والظاهري

وفيه المباحث التالية

- تمهيد: في بيان اصطلاح الحكم الواقعي والظاهري
- مبادئ الحكم التكليفي
- دور عنصر الاعتبار في مرحلة الثبوت

ينقسمُ الحكمُ الشرعيُّ ـ كما عرفْنا سابقاً ـ إلى واقعيٍّ لم يُؤخذْ في موضوعِه الشكُّ، وظاهريٍّ أُخذَ في موضوعِه الشكُّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبَق. وقد كنّا نقصدُ حتّى الآنَ في حديثِنا عن الحكم: الأحكامَ الواقعيّة.

وقد مرَّ بنا في الحلقةِ السابقةِ أنّ مرحلةَ الثبوتِ للحكم ـ الحكم الواقعيِّ ـ تشتملُ على ثلاثةِ عناصرَ وهي: الملاكُ والإرادةُ والاعتبارُ. وقلنا إنّ الاعتبارَ ليس عنصراً ضرورياً بل يُستخدمُ غالباً كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ. ونريدُ أن نشيرَ الآنَ إلى حقيقةِ العنصر الثالثِ الذي يقومُ الاعتبارُ بدَورِ التعبيرِ عنه غالباً.

وتوضيحُه: أنّ المولى كما أنّ له حقَّ الطاعةِ على المكلّفِ في ما يريدُه منه، كذلك له حقُّ تحديدِ مركز حقِّ الطاعةِ في حالاتِ إرادتِه شيئاً من المكلّفِ، فليس ضرورياً ـ إذا تمَّ الملاكُ في شيءٍ وأرادهُ المولى ـ أن يجعلَ نفسَ ذلك الشيءِ في عهدةِ المكلّفِ مصبّاً لحقِّ الطاعة، بل يمكنهُ أن يجعلَ مقدّمةَ ذلك الشيء ـ التي يعلمُ المولى بأنّها مؤدّيةٌ إليه ـ في عهدةِ المكلّفِ دونَ نفس الشيء، فيكونُ حقُّ الطاعةِ منصبّاً على المقدّمةِ ابتداءً، وإن كان الشوقُ المولويُّ غيرَ متعلّقٍ بها إلاّ تبعاً. وهذا يعني أنّ حقَّ الطاعةِ ينصبُّ على ما يحدّدُه المولى ـ عند إرادتِه الشيءَ ـ مصبّاً له ويُدخلُه في عهدةِ المكلّف، والاعتبارُ هو الذي يُستخدمُ عادةً للكشفِ عن المصبِّ الذي عيّنَهُ المولى لحقِّ الطاعة، فقد يتّحدُ مع مصبِّ إرادتِه، وقد يتغايرُ.

الشرح

تمهيد: في بيان اصطلاح الحكم الواقعي والظاهري

من التقسيمات المهمّة للحكم الشرعي هو تقسيمه إلى الحكم الواقعي والحكم الظاهري، ولهم في كلّ من الكلمتين اصطلاحات ثلاثة:

الاصطلاح الأوّل: إنّ الحكم الواقعي سنخ حكم يطلق على الحكم المستفاد من الدليل الاجتهادي. أمّا الحكم الظاهري فهو سنخ حكم يطلق على الحكم المستفاد من الدليل الفقاهتي.

بعبارة أخرى: قد يطلق الحكم الواقعي ويراد منه ما جعل للشيء بعنوانه الأولي أو الثانوي والمدلول عليه بالأدلّة القطعية أو الأمارات المجعولة من قبل الشارع التي تسمّى بالأدلّة الاجتهادية. أمّا الحكم الظاهري فقد يطلق ويراد منه خصوص مفاد الأصول العملية المسمّاة بالأدلّة الفقاهتية.

قال الشيخ الأعظم ﯦ في رسائله: «وأمّا الشكّ، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً، لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعيّ ـ كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا ـ كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعيّ للواقعة المشكوك في حكمها، وثانويّ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لا يتحقّق إلا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشكّ فيه.

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شكّ المكلّف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعيّ لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعيّ بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعيّ ثانويّ،

لأنّه متأخّر عن ذلك الحكم، لتأخّر موضوعه عنه. ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري (أصلاً)، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل ـ علماً أو ظنّاً معتبراً ـ فيختصّ باسم (الدليل)، وقد يقيّد بـ (الاجتهادي)، كما أنّ الأوّل قد يسمّى بـ (الدليل) مقيّداً بـ (الفقاهتي)[(١)].

ولعلّ المناسبة التي اقتضت تسمية الأمارات والطرق (نحو خبر الواحد والإجماع والشهرة) بالأدلّة الاجتهادية، والأصول (من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب) بالأدلّة الفقاهتية، هو ما ورد في تعريف الاجتهاد والفقه[(٢)].

قال السيد الشهيد ﷺ: «وقد نقل فيه ـ أي نقل الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ـ عن الوحيد أنّه سمّى الأمارات بالأدلّة الاجتهادية والأصول بالأدلّة الفقاهتية. وقال إنّه يرجع نكتة مراجعته إلى تعريف كلّ من الاجتهاد والفقه، حيث يعرف الأوّل بأنّه تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي. والثاني: تحصيل العلم بالتكليف الشرعي. وكأنّ الأستاذ الوحيد حمل الحكم الشرعي في الأوّل على الواقعي، وإلا فالفقه الإمامي لا يعتمد على الظنّ بالحكم الواقعي من دون قطع بحجّيته، والثاني على الأعمّ منه ومن الظاهري، بل ينبغي أن يراد به الأعمّ منهما ومن الوظيفة العقلية العملية وإلاّ فالفقه لا يكون دائماً موجباً للعلم بالحكم الشرعي الواقعي»[(٣)].

الاصطلاح الثاني: إنّ الحكم الواقعي سنخ حكم رتّب على الأفعال

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠ – ١١.

(٢) قال الشيخ الأنصاري في رسائله: «وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد». **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص١٠.

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٥، ص١١.

والذوات بما هي مع قطع النظر عن طروّ العلم والجهل عليها[١].

وهذا الحكم الذي رُتّب على الأفعال أو الذوات قد يرتّب عليها أوّلاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليها من العوارض الأخر، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفيةً ووضعية، فيقال له: الحكم الواقعي الأوّلي. وقد يرتّب عليها بعناوينها الثانوية أي بلحاظ ما يطرأ من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي، فشرب الماء مباح في عنوانه الأوّلي، ولكنه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً، فيقال له: الحكم الواقعي الثانوي.

والحكم الظاهري هو سنخ حكم رُتّب على الأفعال والذوات بعنوان أنّها مجهولة الحكم الواقعي، وهذا معنى أنّ الحكم الظاهري هو: ما أخذ في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ واقعيّ مسبق. وبناءً على هذا التعريف للحكم الظاهري يتّضح أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبتين؛ لأنّ الحكم الظاهري كالحلية في قول الفقيه: «إذا لم تعلم بحكم شرب التتن فهو حلال»، متأخّرة رتبة عن الجهل بالحكم الواقعي؛ ضرورة تأخّر الحكم عن موضوعه، وحيث إنّ الجهل بالحكم الواقعي متأخّر رتبة عن الحكم الواقعي؛ ضرورة تأخّر العرضي عن معروضه، فيكون الحكم الظاهري متأخّراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

وقد أشير إلى هذين الاصطلاحين ـ للحكم الواقعي والظاهري ـ في أصول الفقه المقارن، حيث قال: «ولهم في كلّ من الكلمتين ـ الحكم الواقعي، الحكم الظاهري ـ اصطلاحان، يراد من الحكم الواقعي في الأوّل منهما: الحكم المجعول من قبل الشارع للشيء بعنوانه الأوّلي أو الثانوي، والمدلول عليه

(١) نقول أفعال أو ذوات؛ لأنّ الحكم الواقعي قد يكون تكليفياً فيرتّب على الأفعال وقد يكون وضعياً فيرتب على الذوات.

بالأدلّة القطعية أو الأدلّة الاجتهادية كالأمارات والطرق الظنّية التي قام على اعتبارها دليل قطعيّ، ويقابله الحكم الظاهري أي الحكم المستفاد من الأدلّة (الفقاهتية) المأخوذ في موضوعها الشك، كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما، ويراد من الحكم الواقعي في الاصطلاح الثاني: الحكم المجعول من قبل الشارع والذي دلّت عليه الأدلّة القطعية، ويقابله الحكم الظاهري وهو ما كان مدلولاً للأدلّة غير القطعية أمارة كانت أم أصلاً»[1].

الاصطلاح الثالث: يطلق الحكم الواقعي ويراد منه الحكم الحقيقي الذي يكون فيه إرادة جدّية، أمّا الحكم الظاهري فقد يطلق ويراد منه الحكم الصوري (أو الهزلي) الذي لا تكون فيه إرادة جدية، وهذا الاصطلاح غير شائع.

ومرادنا هنا من الحكم الواقعي والظاهري هو الاصطلاح الثاني، حيث إنّ المحقّقين من الأصوليين ذهبوا إلى أنّ هناك جعلين واقعيين متعلّقين بأفعال المكلّفين: أحدهما في طول الآخر، يطلق على الأوّل منهما الحكم الواقعي وهو الذي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، والآخر الحكم الظاهري وهو الذي جعل في حال الشكّ أو أُخذ في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق.

مبادئ الحكم التكليفي

ذكر السيد الشهيد ﰆ في الحلقة الثانية تحت عنوان «مبادئ الحكم التكليفي» أننا إذا حللنا عملية الحكم التكليفي ـ كالوجوب ـ كما يمارسها أيّ مولى في حياتنا الاعتيادية وتتبّعنا المراحل التي يمرّ بها، نجد أنّه يمرّ بمرحلين:

الأولى: مرحلة الثبوت للحكم أو ما يسمّى بمرحلة التشريع، ونعني بها المراحل التي يمرّ بها الحكم قبل أن يصل إلى مرحلة الإبراز.

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص ٧٤.

الثانية: مرحلة الإثبات والإبراز أو ما يسمّى بمرحلة التبليغ، ونعني بها مرحلة إظهار الحكم وإبرازه وإيصاله إلى المكلّف.

فالمولى المشرّع في المرحلة الأولى يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة ـ وهو ما تَسمَّى بالملاك ـ حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة. فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة ومن ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى الترخيص في المخالفة، ومبادئ الحرمة هي المبغوضية الشديدة ومن ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها. وهكذا في باقي الأحكام التكليفية الأخرى فإنّ لها مبادئ تتّفق مع طبيعة كلّ واحد فيها، فإذا أدرك المولى تلك المصلحة وتولّدت له إرادة لذلك الفعل عندها يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار فيعتبر الفعل على ذمّة المكلّف.

وهذا العنصر الثالث من سنخ الأفعال الاختيارية الصادرة من الشارع، بخلاف الملاك والإرادة فإنّهما تعرضان للنفس بغير اختيار وليست من الأفعال الاختيارية للشارع، فلهذا كثيراً ما يطلق عليها اسم مبادئ الحكم، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الاعتبار، والملاك والإرادة مبادئ له وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّى المولى لإبرازها بقصد التوصّل إلى مراده سواء أنشأ اعتباراً أم لا.

إذن، يوجد في مرحلة الثبوت للحكم ملاك وإرادة واعتبار، لكن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً في هذه المرحلة بل يستخدم ـ غالباً ـ كعمل تنظيميّ وصياغيّ اعتاده المشرّعون والعقلاء، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك.

أمّا لماذا قيّد هذا العنصر الثالث بالغالب؛ فلأنّه يمكن الاستغناء عنه في هذه المرحلة خصوصاً في مثل الأحكام المجعولة على نهج القضايا الخارجية

فيبرز المولى لعبده مثلاً إرادته ورغبته لشرب الماء أو عطشه وحاجته إليه ويكون ذلك كافياً في وجوب طاعته عقلاً، لما ذكرناه قبل قليل من أنّ ما يقع موضوعاً لحكم العقل ويوجب الطاعة والامتثال إنّما هو روح الحكم وحقيقته الذي هو الملاك والإرادة.

لكن يمكن أن يقال بأنه إذا أمكن الاستغناء عن عنصر الاعتبار ولم تكن له ضرورة في مرحلة الثبوت للحكم، فما هي الفائدة المترتّبة على جعله أحد عناصر مقام الثبوت؟ والإجابة على هذا السؤال تتّضح من خلال البحث أدناه.

دور عنصر الاعتبار في مرحلة الثبوت

للاعتبار غرض وفائدة مهمّة بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً، وتلك الفائدة تكمن في تحديد مصبّ حقّ الطاعة الثابت للمولى بحكم العقل وتشخيص متعلّقه، وبيان ما يدخل في عهدة المكلّف من أفعال وتروك.

بعبارة أخرى: إنّ العقل كما يدرك أنّ للمولى الحقيقي حقّ الطاعة على المكلّف فيما يريده منه، كذلك يدرك أنّ له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة.

توضيح ذلك: إنّ المولى إذا أدرك الملاك والمصلحة في شيء ـ كالانتهاء عن الفحشاء والمنكر ـ وتولّدت له إرادة وشوق يتناسب مع طبيعة تلك المصلحة المدركة، فيريد من العبد الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، هنا يأتي دور عنصر الاعتبار والجعل لكي يحدّد لنا مصبّ حقّ الطاعة له، فتارة يجعل المولى ويعتبر نفس متعلّق الإرادة في عهدة المكلّف مصبّاً لحقّ الطاعة، وأخرى يجعل مقدّمة ذلك الأمر الذي يريده ـ والتي يعلم المولى أنّها مؤدّية إليه ولو غالباً ـ في عهدته، كأن يأمر بالصلاة المؤدّية إلى الانتهاء عنهما كما قالت الآية المباركة: ﴿**وَأَقِمْ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾(١) دون نفس متعلّق

---

(١) العنكبوت: ٤٥.

الإرادة، فيكون حقّ الطاعة منصبّاً على المقدّمة ابتداءً، وإن كانت المصلحة المستتبعة للشوق المولوي غير متعلّق بها إلا تبعاً.

وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدّده المولى عند إرادته لشيء مصبّاً له ويدخله في عهدة المكلّف، وعنصر الاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصبّ الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة، فقد يتّحد هذا المصبّ مع متعلّق الإرادة والشوق المولوي، كما لو جُعل في عهدة المكلّف نفس الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وقد يتغاير كما لو اعتبر في عهدته المقدّمة الإعدادية الموصلة إلى ذلك الشيء ولو غالباً لمصالح تترتّب على ذلك.

أمّا لماذا يعدل المولى ـ في تسجيل مطلبه على ذمّة المكلّف ـ عن إدخال نفس تلك المصالح والملاكات المدركة إلى أسبابها أو مقدّماتها كالصلاة والصوم في العهدة، مع أن مقتضى القاعدة هو لزوم التطابق بين ما يسجّله المولى في العهدة في مرحلة الاعتبار وبين ما هو متعلّق إرادته وشوقه؟

فالجواب عليه يمكن أن يكون لأحد وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ المولى يعلم أنّ البشر ـ في كثير من الأحيان ـ ليس له القدرة على تشخيص الطريق الموصل لغرضه النهائي، بحيث لا يثق المولى بأنّه لو أمر بالمصلحة ابتداءً لسلك المكلّف طريقاً صحيحاً موصلاً إليها، كما لو تعلّق مراد المولى سبحانه بعروج المؤمن إليه، فحيث إنّ الوسائل والطرق المحقّقة لهذا الغرض غير مشخّصة لدى المكلّف، الأمر الذي لا يمكن معه إدخال نفس هذا الغرض في عهدة المكلّف، فلابدّ من أن يدخل في عهدته شيئاً محدّداً يعلم المولى أنّه سوف يوصله إلى غرضه، ولنفترض أنّ دلك الشيء هو الصلاة، فحينئذٍ سوف يعتبر الصلاة في عهدة المكلّف وإن كان مراده النفسي قد تعلّق بغيرها.

وقد أشار السيد الشهيد ﭬ إلى هذا الوجه بقوله: «الثاني: غموض

المصلحة المطلوبة للمولى لدى المكلّف وعدم إمكان تشخيصها إلاّ من قبل المولى نفسه من خلال ما يأمر به من الأفعال والعناوين التي تكون مشيرة إليها فلا محيص عن الأمر بها»[(١)].

الوجه الثاني: ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق النائيني ﷺ من أنّ تلك المصالح ربما تتوقّف على مقدّمات وأمور أخرى خارجة عن قدرة المكلّفين واختيارهم، وما هو داخل تحت اختيارهم هو الفعل فيأمر به.

قال المحقّق النائيني ﷺ في أجود التقريرات: «إنّ الأفعال بالإضافة إلى ما يترتّب عليها المصالح من قبيل المعدّات[(٢)] التي يتوسّط بينها وبين المعلول أمور

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٢٢.

(٢) «لا يخفى أنّ فعل الواجب بالقياس إلى الغرض الأقصى المترتّب عليه وإن كان من قبيل العلل المعدّة الغرض خارجاً عن تحت اختيار المكلّف وقدرته إلاّ أنّه بالقياس إلى ما يترتّب عليه بلا تخلّف وهى جهة الإعداد لحصول ذلك الغرض من قبيل الأسباب إلى مسبّباتها. مثلاً: الغرض الأقصى الداعي إلى الأمر بزرع الحَبّ وهو تحصيل النتاج وإن كان خارجاً عن اختيار المكلّف، إلاّ أنّ الغرض المترتّب على الزرع من غير تخلّف وهو إعداد المحلّ للإنتاج مقدور للمكلّف بالقدرة على سببه لا محالة، وبما أنّ المفروض في تعريف الواجب الغيري قد بقي على حاله والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه إذا بنينا على خروج الأسباب عن حريم النزاع في بحث مقدّمة الواجب بدعوى أنّ الوجوب النفسي المتعلق بالمسبّب يتعلّق بعينه بالسبب فالإشكال مرتفع من أصله، فإنه بناء عليه يكون فعل الواجب متعلّقاً للوجوب النفسي لا محالة، وأمّا بناء على عدم تعلّق الوجوب النفسي الثابت للمسبّب بسببه فالوجه في عدم كون وجوب الواجبات بأجمعها غيريّاً هو من الأغراض المترتّبة على الواجبات وإن كانت لزومية ومقدورة للمكلّف بالقدرة على أسبابها إلاّ أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها؛ لما عرفت من أنّ متعلّق التكليف لابدّ وأن يكون أمراً عرفيّاً قابلاً لأن يقع في حيّز الخطاب حسب أنظار عرف العامّة. ومن الواضح أنّ الأغراض المترتّبة على الواجبات ليست كذلك فلا مناص عن تعلّق الوجوب النفسي بنفس الأفعال دون الأغراض المترتّبة عليها فيصدق أنّها واجبة لا لوجوب أمر آخر فلا إشكال»، **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج١، ص ١٦٧.

غير اختيارية فلا يمكن تعلّق الإرادة التكوينية بها فكذلك التشريعية لما بينّا من الملازمة بينهما إمكاناً وامتناعاً، فهي من قبيل الدواعي لتعلّق الإرادة بالأفعال لا أنّها بأنفسها تحت التكليف حتى يكون الأمر المتعلّق بالأفعال مترشحاً من الأمر المتعلّق بها»[1].

توضيح ذلك أنّه لابدّ من بسط الكلام في المائز بين باب الدواعي وبين باب المسبّبات التوليدية، حتى يتّضح أنّ الملاكات أ هي من قبيل الدواعي أم من قبيل المسبّبات التوليدية؟

فنقول: إنّ المقصود الأصلي والغرض الأوّلي للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلاً اختيارياً للمكلّف من دون نظر إلى ما يترتّب على ذلك الفعل من الأثر، بل إنّ نفس الفعل يكون مقصوداً بالأصالة، كما إذا كان مقصوده القيام أو القعود وأمثال ذلك. وأخرى: يكون المقصود الأصلي والغرض الأوّلى هو الأثر المترتّب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل لمجرّد المقدّمية للوصول إلى ذلك الأثر. وهذا أيضاً:

• تارةً يكون الفعل الاختياري تمام العلّة أو الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسّط بين الفعل وبين ذلك الأثر شيء آخر أصلاً، كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، حيث إنّ أثر الإحراق يترتّب على الإلقاء في النار ترتّب المعلول على علّته، من دون أن يتوسّط بين الإلقاء والإحراق شيء أصلاً.

• وأخرى يكون الفعل الاختياري مقدّمة إعدادية لترتّب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسّط بين الفعل الاختياري وبين الأثر أمور أخر، كالزرع فإنّ الأثر المترتّب على الزرع هو صيرورته سنبلاً، ومن المعلوم أنّ الفعل الاختياري من البذر والسعي والحرث، ليس علّة تامّة لتحقّق السنبل، إذ

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٧.

يحتاج صيرورة الزرع سنبلاً إلى مقدّمات أخر متوسّطة بين ذلك وبين الفعل الاختياري، كإشراق الشمس، ونزول الأمطار، وغير ذلك.

فإن كان الأثر المقصود مترتّباً على الفعل الاختياري ترتُّبَ المعلول على علّته، من دون أن يكون هناك واسطة أصلاً، أمكن تعلّق إرادة الفاعل به، نحو تعلّق إرادته بالفعل الاختياري الذي هو السبب لحصول ذلك الأثر؛ بداهة أنّ الأثر يكون مسبّباً توليدياً للفعل، وما من شأنه ذلك يصحّ تعلّق إرادة الفاعل به، لأنّ قدرته على السبب عين قدرته على المسبّب، ويكون تعلّق الإرادة بكلّ منهما عين تعلّق الإرادة بالآخر. ويصحّ حمل أحدهما على الآخر نحو الحمل الشائع الصناعي فيقال: الإلقاء في النار إحراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، وهذا الحمل وإن لم يكن حملاً شايعاً صناعياً بالعناية الأوّلية، لأنّ ضابط الحمل الصناعي هو الاتّحاد في الوجود، ولا يمكن اتّحاد الوجود بين العلّة والمعلول، إلاّ أنّه لما لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود وكان المعلول من رشحات وجود العلّة صحّ الحمل بهذه العناية.

وبالجملة: كلّما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختياري نسبةَ المعلول إلى العلّة التامّة أو الجزء الأخير من العلّة يصحّ تعلّق إرادة الفاعل به نحو تعلُّقها بالفعل الاختياري، وإن كان الفعل الاختياري من المقدّمات الإعدادية للأثر المقصود فلا يمكن تعلّق إرادة الفاعل به، لخروجه عن قدرته واختياره، ولا يمكن تعلّق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعلية مقصورة التعلّق بالفعل الاختياري، وأمّا ذلك الأثر فلا يصلح الا أن يكون داعياً للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلاً إنّما يكون داعياً إلى الحرث والسقي، فظهر الفرق بين باب الدواعي وبين باب المسبّبات التوليدية.

والحاصل أنّ تلك المصالح والملاكات ربما تتوقّف على مقدّمات وأمور أخرى خارجة عن قدرة المكلّفين واختيارهم، فلا يمكن إدخالها في عهدتهم،

بخلاف ما هو من المقدّمات الإعدادية لها كالصلاة مثلاً، فحيث إنّها داخلة تحت اختيارهم فيأمر بها فحسب.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم: الحكم الواقعي**». يمكن أن يرد على هذه العبارة بأنّ من المباحث التي مرّت تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، وهذا البحث لا يختصّ بالأحكام الواقعية، بل يشمل الأحكام الظاهرية أيضاً، وسوف يصرّح المصنّف ﷺ في البحوث اللاحقة أنّ الأحكام الظاهرية أيضاً تنقسم إلى التكليفية والوضعية.

ولكن باعتبار أنّ الحديث ـ حتى الآن ـ هو في الأحكام الواقعية ولم يدخل المصنّف ﷺ بعدُ في الأحكام الظاهرية، من هنا قال: «وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم: الحكم الواقعي»، فلم يكن ﷺ بصدد نفي جريان البحث السابق في الحكم الظاهري.

• قوله ﷺ: «**إنّ الاعتبار ليس عنصراً ضروريّاً، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيميّ وصياغيّ**». جاء بقيد (الغالب)؛ لأنّه في القضايا الخارجيّة ـ في الأعمّ الأغلب ـ الخطاب متعلّق بنفس الإرادة ولا نحتاج إلى الاعتبار. كما لو قال المولى لعبده: أُريد منك ماءً، فهو لم يعتبر في ذمّته شيئاً، وإنّما أبرز له الإرادة، التي هي العنصر الثاني من مقام الثبوت.

ويمكن أن يقال: إنّه جاء بقيد (الغالب) للاحتراز عن بعض الموارد التي يؤتى بالاعتبار جرياً على العادة وليس هناك أيّ هدف تنظيمي.

• قوله ﷺ: «**ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً**». لعلّ هذه العبارة فيها مسامحة؛ لأنّ العنصر الثالث ليس شيئاً وراء الاعتبار حتى يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه، بل هو

الاعتبار بعينه. والصحيح في العبارة أن تكون بالشكل التالي: ونريد أن نشير إلى حقيقة العنصر الثالث الذي هو الاعتبار. اللهم إلا أن يكون مقصود المصنّف ﭬ من الاعتبار ليس الاعتبار الذي هو العنصر الثالث في مرحلة الثبوت، بل الاعتبار الصياغي في مرحلة الإثبات.

• قوله ﭬ: «**إنّ المولى كما أنّ له حقّ الطاعة على المكلّف في ما يريده منه، كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة**»؟ المراد من مركز حقّ الطاعة ما هو الموضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال؛ لأنّ العقل هو الحاكم بوجوب الامتثال.

• قوله ﭬ: «**إذا تمّ الملاك في شيء وأراده المولى...**». كما لو رأى المولى أنّ كمال هذا الإنسان في الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فحينئذٍ يكون الغرض الذي تتعلّق به إرادة المولى هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، ولكن ليس من الضروري أن يتعلّق هذا الاعتبار بنفس الغرض النهائي، فقد يتعلّق بمقدّماته.

• قوله: «**مصبّاً لحقّ الطاعة**». بمعنى موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال.

• قوله ﭬ: «**فيكون حقّ الطاعة منصبّاً على المقدّمة ابتداءً**». ليس المراد من المقدّمة هنا مقدّمة الواجب، وهي ما وجب لغيره، وإنّما المقصود منها المقدّمة التوليديّة والإعداديّة التي تعدّ الإنسان لأن يحصل على النتيجة بنحو الاقتضاء لا بنحو العلّية التامّة. فالصلاة ليست مقدّمة لواجب آخر، ولا الانتهاء عن الفحشاء والمنكر من الواجبات التي تكون الصلاة مقدّمةً لها، وهذه المقدّمة قد تنتهي إلى ذي المقدّمة وقد لا تنتهي؛ من قبيل الزرع فإنّه مقدّمة إعداديّة لأنّ الإنسان قد يضع البذرة في التراب ويهيئ لها كلّ الشرائط ومع ذلك لا يحصل الزرع.

• قوله ﭬ: «**فقد يتّحد مع مصبّ إرادته وقد يتغاير**». قد يتّحد الاعتبار مع مصبّ إرادة المولى، وذلك فيما لو كان متعلّق الاعتبار هو نفس المراد، وقد يتغاير وذلك فيما لو كان متعلّق الاعتبار مقدّمة للمراد لا أنّه نفس المراد.

(١٣)

إمكانات جعل الأحكام الظاهرية

وفيه البحوث التالية

- بحوث تمهيدية
  - ✓ الأول: أهمية البحث
  - ✓ الثاني: تاريخ المسألة
  - ✓ الثالث: عنوان البحث
  - ✓ الرابع: معنى الإمكان في المقام
  - ✓ الخامس: الأقوال في المسألة
- المحذور الأول: شبهة التضاد والتماثل
- المحذور الثاني: نقض الغرض
- المحذور الثالث: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة
- بيان النائيني للمحاذير المتقدمة
- عدم اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم العقلي

[شبهات حول الحكم الظاهري]

وأمّا الأحكامُ الظاهريّةُ فهي مثارُ لبحثٍ واسع، وُجّهتْ فيه عدّةُ اعتراضاتٍ للحكم الظاهريِّ، تبرهنُ على استحالةِ جعلِه عقلاً، ويمكنُ تلخيصُ هذه البراهينِ في ما يلي:

١. إنّ جعلَ الحكمِ الظاهريِّ يؤدّي إلى اجتماع الضدَّين أو المثلَين، لأنّ الحكمَ الواقعيَّ ثابتٌ في فرض الشكِّ بحكم قاعدةِ الاشتراكِ المتقدّمةِ، وحينئذٍ فإنْ كان الحكمُ الظاهريُّ المجعولُ على الشاكِّ مغايراً للحكم الواقعيِّ نوعاً ـ كالحليةِ والحرمةِ ـ لزمَ اجتماعُ الضدَّين، وإلا لزمَ اجتماعُ المثلين.

وما قيل سابقاً من أنّه لا تنافيَ بين الحكم الواقعيِّ والظاهريِّ لأنهما سنخان، مجرّدُ كلامٍ صوريٍّ إذا لم يعطَ مضموناً محدّداً، لأنّ مجرّدَ تسميةِ هذا بالواقعيِّ وهذا بالظاهريِّ، لا يخرجُهما عن كونهما حكمينِ مِن الأحكام التكليفيةِ وهي متضادّةٌ.

٢. إنّ الحكمَ الظاهريَّ إذا خالفَ الحكمَ الواقعيَّ، فحيث إنّ الحكمَ الواقعيَّ بمبادئِه محفوظٌ في هذا الفرض ـ بحكمِ قاعدةِ الاشتراكِ ـ يلزمُ مِن جعل الحكمِ الظاهريِّ في هذه الحالةِ نقضُ المولى لغرضِه الواقعيِّ بالسماح للمكلّفِ بتفويتِه، اعتماداً على الحكم الظاهريِّ في حالاتِ عدم تطابقِه مع الواقع، وهو يعني إلقاءَ المكلّفِ في المفسدةِ، وتفويتَ المصالحِ الواقعيةِ المهمّةِ عليه.

٣. إنّ الحكمَ الظاهريَّ مِن المستحيل أن يكونَ منجّزاً للتكليف الواقعيِّ المشكوك، ومصحّحاً للعقاب على مخالفةِ الواقع، لأنّ الواقعَ لا يخرجُ عن كونِه مشكوكاً بقيام الأصلِ أو الأمارةِ المثبتينِ للتكليفِ، ومعه يشملُه حكمُ العقل بقبحِ العقابِ بلا بيان ـ بناءً على مسلكِ قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيان ـ والأحكامُ العقليةُ غيرُ قابلةٍ للتخصيص.

الشرح

بحوث تمهيدية

يعتبر بحث الجمع بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعية من مهمّات الأبحاث الأصوليّة، ويعدّ هذا البحث من أركان مدرسة السيد الشهيد ﭭ، فلهذا لابدّ أن نقف عنده جيّداً متأمّلين في حقيقة الإشكال ومنشأه، والإجابات التي ذكرت في كلمات الأصوليّين، ومدى صحتها، وما هو الجواب الذي ذكره المصنّف ﭭ لدفع شبهة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. والبحث في المقام يقع ضمن عدّة أمور:

الأول: أهمية البحث

البحث في إمكان جعل الأحكام الظاهرية ليس من مسائل علم الأصول؛ لأنّه ليس عنصراً مشتركاً يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ولا هو قاعدة تقع كبرى في قياس الاستنباط وإنّما هو من مبادئ المسألة الأصولية.

فمثلاً: من مسائل علم الأصول خبر الواحد حجّة، والاستصحاب حجّة، فهنا قبل أن نأتي إلى مقام الإثبات والدلالة والكشف لنرى ما هو مدلول رواية زرارة ـ الواردة في باب الاستصحاب ـ وما هو مدلول آية النبأ ـ الواردة في باب خبر الواحد ـ لابدّ لنا في مرحلة سابقة أن نحسم إمكان أن يتعبّدنا المولى بالحكم الظاهري.

وعلى الرغم من كون هذا البحث ليس من مسائل علم الأصول وإنّما هو من مبادئه؛ لكنه هو الذي حرّك عجلة الفكر الأصولي كما عبّر عن ذلك المصنّف في بحوثه؛ حيث قال في بحث قيام الأمارة مقام القطع الطريقي: (وهذه الشبهة مع شبهة ابن قبة هما الشبهتان اللتان حرّكتا الفكر الأصولي في

باب الأمارات والأحكام الظاهرية باتجاه إلتماس تخريجات وتفسيرات لحقيقة الحكم وكيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي)[١]؛ والسبب في ذلك أنّه لما أثيرت شبهة إمكان جعل الحكم الظاهري وسلك العلماء مسالك مختلفة في دفعها، أرادوا ـ بعد ذلك ـ أن يعتمدوا هذه المسالك ويطبّقوها على مسائل مختلفة من علم الأصول، فوقعوا في إشكالات.

فمثلاً: لمّا عالج الميرزا النائيني ﰂ شبهة عدم إمكان جعل الحكم الظاهري بابتكار ما يسمّى بمسلك الطريقية، نلاحظ أنّه لم يستفد منه في إمكان جعل الحكم الظاهري فقط، بل استفاد منه وطبّقه على موارد متعدّدة من علم الأصول، حيث استفاد منه في التفريق بين الأمارات والأصول العملية، وفي أنّ آية النبأ تدلّ بمفهومها على حجّية خبر العادل، وغير ذلك.

وهكذا استفاد البعض من مسلك جعل الحكم المماثل لدفع شبهة عدم الإمكان، وحاول أن يطبّقه في موارد متعدّدة من علم الأصول، فتعدّدت المسالك في دفع شبهة عدم الإمكان. وتطبيق هذه المسالك على موارد متعدّدة من علم الأصول، ووقوع التطبيق محلاً للنقض والإبرام أحد الأسباب المهمّة في توسّع علم الأصول. فمع أنّ هذا البحث هو من مبادئ علم الأصول وليس من مسائله؛ ولكننا نستطيع أن نقول إنّه قفز بعلم الأصول قفزة نوعية.

الثاني: تأريخ المسألة

يذكر أنّ أوّل من أثار شبهة عدم إمكان تشريع الحكم الظاهري هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي المتكلّم، في بعض بحوثه الكلامية، وذلك في مقام الردّ على المخالفين الذين تمسكوا بخبر الواحد لإثبات بعض

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٣.

المطالب الكلامية، فادّعى أنّ خبر الواحد ليس بحجّة عندنا ولا يمكن أن تُجعل له الحجّية، واستدلّ على ذلك بدليلين، أحدهما مختصّ بخبر الواحد والآخر عامّ يشمل جميع الأمارات الظنّية. قال الشيخ الأعظم ﷺ: «ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة[١] ـ في استحالة العمل بخبر الواحد ـ: عموم المنع لمطلق الظنّ، فإنه استدلّ على مذهبه بوجهين:

الأوّل: إنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

والثاني: إنّ العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً وبالعكس. وهذا الوجه ـ كما ترى ـ جارٍ في مطلق الظنّ، بل في مطلق الأمارة الغير العلمية وإن لم يفد الظنّ»[٢].

وكما ترى أنّ الإشكال الأوّل على فرض تماميّته يؤدّي إلى استحالة جعل الحجّية لخبر الواحد فقط، والثاني على فرض تماميته يؤدّي إلى استحالة جعل الحجّية لمطلق الحكم الظاهري، من ثم عمّم علماء الأصول هذه الشبهة على كلّ الأحكام الظاهرية وإن كانت قد أثيرت في أوّل الأمر على خبر الواحد بالخصوص.

الثالث: عنوان البحث

هذا البحث يطرح في كلمات الأعلام من الأصوليين في أوّل مباحث الظنّ، ويعنْوَن بعناوين مختلفة، فتارة يعنون بإمكان الجمع بين الأحكام

---

(١) قال المحقّق الحلّي: «المسألة الثانية: يجوز التعبّد بخبر الواحد عقلاً، خلافاً لابن قبة من أصحابنا وجماعة من علماء الكلام». **معارج الأصول**، الشيخ نجم الدين أبو جعفر القاسم جعفر بن الحسن المعروف بالمحقّق الحلّي، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم ـ إيران، ١٤٠٣هـ: ص١٤١.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

الواقعية والأحكام الظاهرية، وأخرى بإمكان التعبّد بالظنّ كما فعل جملة من الأعلام، ومنهم الشيخ الأنصاري تتئُ في «الرسائل»، والأصفهاني في «وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول»، حيث قال: «ثانيها: أنّه بعد ما عرفت أنّ حجّية ما عدا القطع تحتاج إلى التعبّد الشرعي فاعلم أنّ الكلام في مقامين، أحدهما: في إمكان التعبّد بما عدا القطع من الأمارات والأصول....»[١]، وعنونه المحقّق الخراساني في كفايته بإمكان التعبّد بالأمارات، حيث قال: «ثانيها: في بيان إمكان التعبّد بالأمارة الغير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه...»[٢]، وعنونه المحقّق النائيني في فوائده بإمكان التعبّد بالطرق والأصول، حيث قال: «المقام الثاني في الظنّ، وتفصيل البحث عن ذلك يستدعي رسم مباحث؛ المبحث الأوّل: في إمكان التعبّد بالطرق والأصول...»[٣].

والظاهر أنّ السر في عدم عنونته بالعنوان أعلاه، هو إنكارهم لوجود أحكام ظاهرية مجعولة في باب الطرق والأصول؛ فقد ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ المجعول في باب الأمارات هو العلمية والطريقية، فقال في فوائده: «وليس للشارع حكمان: حكم واقعيّ وحكم ظاهريّ، بأن يكون تكليفان مجعولان شرعيّان: أحدهما تكليف واقعي، والآخر تكليف ظاهري، فإنّ التكليف الظاهري بهذا المعنى مما لا نعقله. والمراد من كون مؤدّيات الطرق والأصول أحكاماً ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل، والحكم بأن

(١) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول** تقرير بحث العالم الربّاني آية الله العظمى السيد أبو الحسن الأصفهاني، للفقيه المحقق والأصولي المدقق آية الله الحاج الميرزا حسن السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٩ هـ: ص ٤٦٦.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٣) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٨٨ ـ ٨٩.

مؤدّياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، وليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمّى بالحكم الظاهري، كما ربما يتخيّل»[١].

وأمّا الآخوند ﴿قدس سره﴾ فقد ذهب إلى أنّ المجعول فيها هو المنجّزية والمعذّرية. وعليه، فلا توجد أحكام ظاهرية في المقام لكي نبحث عن مدى منافاتها للأحكام الواقعية، فلعلّه من هنا عنْوَن الأعلامُ البحثَ بـ «إمكان التعبّد بالظنّ».

الرابع: معنى الإمكان في المقام

لابدّ أن نعلم أنّ المراد من الإمكان هنا هو الإمكان الواقعي، بمعنى أنّه لا يلزم من وقوعه محذور عقليّ من أمر ممتنع ذاتيّ كاجتماع الضدّين، أو أمر ممتنع عرضيّ كالقبيح الذي يستحيل صدوره من الحكيم.

توضيح ذلك: معاني الإمكان أربعة:

أحدها: الإمكان الذاتي، وفي مقابله الامتناع الذاتي، كاجتماع النقيضين.

ثانيها: الإمكان الوقوعي، وفي مقابلة الامتناع الوقوعي، فإنّ الشيء إذا كان في حدّ ذاته ممكناً ولكن يلزم من وقوعه بعض المحاذير المستحيلة، فيقال عنه إنّ وقوعه مستحيل في مقابل الشيء الذي لا يلزم من وقوعه محذور مستحيل، فإنّه يصطلح عليه بالممكن وقوعاً.

ثالثها: الإمكان العادي بمعنى عدم الامتناع بحسب العادة، في مقابل الامتناع العادي، كامتناع بلوغ عمر الإنسان إلى آلاف السنين عادة.

رابعها: الإمكان الاحتمالي، ومعناه تجويز وقوعه، في مقابل عدم ذلك بلا برهان، وإن شئت قلت: «عدم الأخذ بأحد طرفي القضية والجزم بإمكانه أو

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٠.

امتناعه، كما هو ديدن غير أصحاب البرهان»(١). وإليه أشار إليه الشيخ الرئيس بقوله: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه واضح البرهان»(٢).

إذا اتّضحت هذه الأقسام الأربعة للإمكان نقول: مرادهم في المقام: هل التعبّد بالأمارات أو بمطلق الأحكام الظاهرية، يلزم من وقوعه محال ـ كما عليه ابن قبة؟ بعبارة أخرى: جعل الأحكام الظاهرية أ ممكن وقوعاً أم ممتنع؟

الخامس: الأقوال في المسألة وأدلتها

اختُلف في إمكان جعل الحكم الظاهري واستحالته إلى قولين:

القول الأوّل: وهو للمشهور، حيث ذهبوا إلى إمكان جعله عقلاً، وسوف يأتي بحث هذا القول في المباحث اللاحقة إن شاء الله.

القول الثاني: وهو لابن قبة(٣) حيث ذهب إلى عدم إمكان جعله عقلاً؛

---

(١) **لمحات الأصول**، إفادات الفقيه الحجّة آية الله العظمى السيد حسين البروجردي، بقلم مؤسس الثورة الإسلامية ومجدد مذهب الإمامية الفقيه المحقّق آية الله العظمى الإمام الخميني، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٩هـ: ص ٤٥٩.

(٢) انظر: **الإشارات والتنبيهات**: ج٣،ص٤١٨، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

(٣) ابن قبة: هو «محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي أبو جعفر، متكلّم، عظيم القدر، حسن العقيدة، قويّ في الكلام، كان قديماً من المعتزلة، وتبصّر وانتقل. له كتب في الكلام. وقد سمع الحديث، وأخذ عنه ابن بطة، وذكره في فهرسته الذي يذكر فيه من سمع منه فقال: وسمعت من محمد بن عبد الرحمن بن قبة. له كتاب الإنصاف في الإمامة، وكتاب المستثبت، نقض كتاب أبي القاسم البلخي، وكتاب الردّ على الزيدية، كتاب الردّ على أبي علي الجبائي، المسألة المفردة في الإمامة». **فهرست أسماء مصنّفي الشيعة المشهور بـ«رجال النجاشي»** مما جمعه الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفيّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ: ص ٣٧٥. =

قال المحقّق القمّي في قوانينه: «وأمّا الخبر الذي كان صدقه قطعياً بنفسه وبمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر، فانحصر البحث في ما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معاً.

والحقّ أنّه يجوز التعبّد به عقلاً، أي لا يلزم من تجويز العمل به محال أو قبيح، بلا خلاف فيه من أصحابنا إلا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسّكاً بأنه يؤدّي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال وأنه لو جاز التعبّد به في الأخبار عن المعصوم عليه السلام لجاز عن الله تعالى أيضاً؛ لجامع كون المخبر عادلاً في الصورتين. وفيه ما فيه»[1].

وقد استدلّ على ذلك بدليلين، أحدهما مختصّ بخبر الواحد والآخر عامّ يشمل جميع الأمارات الظنّية. ويظهر من الدليل المحكيّ عن ابن قبة ـ في استحالة العمل بخبر الواحد ـ عموم المنع لمطلق الظنّ، كما بيّنا ذلك في البحث المتقدّم.

توضيحه: ذكر في كلمات بعض الأعلام أنّ جعل الحجّية للحكم الظاهري محال عقلاً، وما ذكر أو يمكن أن يذكر لإثبات الامتناع صنفان من المحاذير:

- إنّ جعل الحجّية للحكم الظاهري يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي المشكوك.
- إنّ جعل الحكم الظاهري مخالف لحكم العقل بقطع النظر عن التشريع الإلهي.

أمّا الصنف الأوّل فالإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي،

= وقال ابن شهر اشوب: «ابن عبد الرحمن بن قبة الرازي أبو جعفر، المتكلّم الفحل، له كتب في الإمامة، منها: كتاب الإنصاف، المستثبت، نقض كتاب المسترشد للبلخي، التعريف في مذهب الإمامية وفساد مذهب الزيدية، نقض كتاب الإشهاد لأبي يزيد العلوي». **معالم العلماء**، ابن شهر آشوب: ص١٣٠ ـ ١٣١.

(١) **قوانين الأصول**، مصدر سابق: ص ٤٣٢.

تارة ينشأ من ناحية العقل النظري كما في المحذور الأوّل والثاني، وأخرى من ناحية العقل العملي كما في المحذور الثالث، وهي على ما يلي[١]:

المحذور الأول: شبهة التضاد والتماثل

إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ فإما أن يُفترض أنّ الحكم الواقعي باقٍ على حاله، وفي هذه الحالة إما أن يلزم اجتماع الضدّين كما في صورة مخالفة الحكم الواقعي للظاهري، وإما يلزم اجتماع المثلين كما في صورة موافقته له.

وإما أن يفترض اضمحلاله وثبوت ما دلّت عليه الأمارة، ولازم ذلك التصويب وكون الأمارة مصيبة للواقع دائماً؛ إذ الحكم يُجعل على طبقها[٢]، وكلا الفرضين باطل.

أمّا لزوم اجتماع المثلين أو الضدّين فقد تقدّم من المصنّف ﷺ أنّ الأحكام الواقعية ثابتة حتى مع فرض الشكّ، وأنّ بين الأحكام التكليفية «تنافياً وتضادّاً يؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد، ومرد هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام»[٣]، من المصلحة والمفسدة، فإن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاكّ مغايراً للحكم الواقعي نوعاً ـ الذي

---

(١) شاع عند صاحب الكفاية ﷺ وتلامذته تقسيم المحاذير أعلاه إلى صنفين؛ الأوّل: المحاذير الملاكية؛ بمعنى أنّ الإشكال ينشأ من الملاك. والثاني: المحاذير الخطابية؛ بمعنى أنّ الإشكال ينشأ من الخطاب، «والمراد بالمحذور الخطابي اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادّين في محلّ واحد، أو وجوب وحرمة في موضوع واحد. وبالمحذور الملاكي أن يكون التنافي بين نفي الملاكين أعني ما يكون مبدأ للحكم ومتقدماً عليه تقدم العلة على المعلول، كالمصلحة والمفسدة»، **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج٥، ص٢٠.

(٢) وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ ثبت في البحوث السابقة أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

(٣) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى و الثانية، مصدر سابق: ص١٤٨.

فرضنا ثبوته وفقاً لقاعدة الاشتراك ـ لزم التضادّ؛ كما لو فرضنا أنّ الحكم الواقعي هو حرمة صلاة الجمعة، وجاءت أمارة تدلّ على وجوبها، فحينئذٍ سوف يلزم اجتماع الوجوب والحرمة على موضوع واحد وهو صلاة الجمعة، وهما متضادّان؛ لأنّ الوجوب يعني عدم وجود مفسدة في صلاة الجمعة، والحرمة تعني وجود المفسدة فيها، وهذا يعني أن صلاة الجمعة توجد فيها مصلحة ومفسدة في آن واحد، وكل منهما يقتضي جعل الحكم على طبقه، وهذا باطل ببداهة العقل.

وإن كان الحكم الظاهري المجعول نوعاً متّحد مع الحكم الواقعي المشكوك لزم اجتماع المثلين، وهو محال؛ لأنّ مردّ ذلك إلى اجتماع إرادتين شديدتين مستقلّتين على مراد واحد، وهو مستحيل[1]؛ لأنّ الإرادة لا تتكرّر على شيء واحد، وإنّما تقوى وتشتدّ، وهذه الاستحالة جاءت من تشريع الباري عزّ وجلّ للحكم الظاهري وما يلزم من جعله المحال يكون مستحيلاً.

وقد أجاب المصنّف ﵀ في الحلقة الثانية عن هذا المحذور قائلاً:

«وبناء على ما تقدّم يمكن أن يجتمع في واقعة واحدة حكمان: أحدهما واقعي، والآخر ظاهري، مثلاً إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً وقامت الأمارة على إباحته، فحكم الشارع بحجّية الأمارة، وبأن الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيان على واقعة واحدة، أحدهما واقعيّ وهو الوجوب، والآخر ظاهريّ وهو الإباحة، وما دام

---

(١) المقصود هو التنافي والتضاد بين المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة، وإلا كثير من الأشياء فيها مصلحة وفي نفس الآن فيها مفسدة، كما في قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾ البقرة: ٢١٩. ولكن بعد الكسر والانكسار تكون الغلبة للمفسدة، فالبحث في المصلحة والمفسدة الغالبتين، فلا يمكن أن يكون شيء واحد فيه مصلحة غالبة ومفسدة غالبة في آن واحد.

أحدهما من سنخ الأحكام الواقعية، والآخر من سنخ الأحكام الظاهرية، فلا محذور في اجتماعهما، وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعيّ وإباحة واقعية»[١].

وهذا كلام صوريّ لا يكفي لدفع الإشكال إذا لم يعطَ مضموناً محدّداً؛ لأنّ مجرّد اختلاف التسمية لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفية، وهي متضادّة، فلابدّ من إبراز الفرق بين مضمون وروح الحكم الواقعي عن مضمون وروح الحكم الظاهري.

توضيح ذلك: حكم الماء في ذاته الإباحة، أمّا بلحاظ أنّه منذور ـ وقلنا إنّ هذا النذر ينعقد ـ يصبح واجباً، فلو قيل كيف يكون شرب الماء واجباً ومباحاً؟ فلا يكفي أن نقول ـ في مقام الجواب ـ أنّه يوجد حكمان أحدهما أوّلي والآخر ثانويّ، فإنّ صرف اختلاف التسمية غير كافٍ ما لم تبرز نكتة تكشف عنها التسمية، وهذه النكتة هي أن تقول: إنّ الإباحة في الحكم الأوّلي ثابتة للماء بعنوان أنّه ماء، والوجوب في الحكم الثانوي ثابت للماء بعنوان أنّه منذور، فمعروض الإباحة غير معروض الوجوب، فاختلف الموضوع، واجتماع الضدّين محال في صورة وحدة الموضوع.

في ما نحن فيه ـ أيضاً ـ اختلاف التسمية لا يدفع الإشكال؛ بل لابدّ من إبراز فارق جوهريّ بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بسببه لم يجتمع الضدّان، من هنا نستطيع القول إنّ المحاولة التي ذكرت في الحلقة الثانية قابلة للانطباق على جميع المحاولات الآتية التي ذكرت لدفع الشبهة أعلاه؛ باعتبار أنّ في كلّ محاولة من المحاولات الآتية يبرز صاحبها فرقاً بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وبسبب هذا الفرق وهذه النكتة لم يجتمع الضدّان.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ص ١٥٠.

المحذور الثاني: نقض الغرض(١)

قبل الدخول في تقريب هذه الشبهة لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: استحالة شيء تارة تكون من مدركات العقل النظري وأخرى تكون من مدركات العقل العملي، والفرق بين العقلين بلحاظ المدرَك لا بلحاظ العقل فإنّه واحد، فإن كان المدرَك يرجع إلى اجتماع النقيضين أو إلى ارتفاعهما فهو من مدركات العقل النظري، وإن كان يرجع إلى قبح الظلم وحسن العدل فهو من مدركات العقل العملي.

الثاني: الأمر الذي تكون استحالته ناشئةً من العقل النظري يكون محالاً مطلقاً؛ على الحكيم وغيره، فلا يصدر من الاثنين، أمّا الذي يكون قبحه ناشئاً من العقل العملي فيكون قبيحاً على الحكيم وغيره إلا أنّه من الحكيم لا يصدر.

تقريب الشبهة: إنّ جعل الحكم الظاهري يؤدّي إلى نقض الغرض المولوي من الأحكام الواقعية المجعولة، وهو محال في حقّ المشرّع الملتفت والمهتمّ بأغراضه التشريعية، فإذا قال المولى مثلاً: يجب الدعاء عند رؤية الهلال، فإما أن يكون مريداً للدعاء عند رؤية الهلال إرادة لزومية، أو لا؟ فعلى الثاني يلزم خلف فرض وجوب الدعاء عند الرؤية في الواقع، وعلى الأوّل يلزم ترخيصه في ترك الدعاء من الشاكّ نقضاً لغرضه وهو أمر محال في نفسه بقطع النظر عن مسألة الحسن والقبح. فإنّ نقض الغرض مساوق لانفكاك المعلول عن علّته، باعتبار أنّ الغرض علّة غائية لما اشتمل عليه من فعل أو

(١) هذه الشبهة ـ في الكتب الأصولية ـ تارة تعنوَن بشبهة نقض الغرض، وأخرى بشبهة تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. وعلى هذا لابدّ أن يتّضح أيشيران إلى شبهة واحدة أم إلى شبهتين مختلفتين؟ والصحيح أنّهما شبهتان متغايرتان، ودمج إحداهما بالأخرى مخالف للتحقيق.

ترك، والالتفات إليه يحرّك الفاعل نحو الفعل أو الترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي ـ الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ـ ولم يتحرّك نحو ترك هذا الجعل، كان هذا يعني انفكاك المعلول عن علّته.

ويمكن تقريب الشبهة أعلاه بصياغة أخرى من خلال بيان الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: إنّ الحكم الشرعي هو من الأفعال الاختيارية للمولى.

الخطوة الثانية: إنّ هذا الفعل الاختياري يحتاج إلى غرض، ونسبة الفعل الاختياري إلى الغرض نسبة المعلول إلى علّته، غاية الأمر يعبَّر عن هذه العلّة بالعلّة الغائية، وكما ثبت في محله أنّ من خصائص العلّة الغائية أنّها متقدّمة على معلولها في مقام اللحاظ ومتأخّرة عنه في مقام التحقّق. وتأخّر تحقّقها عن معلولها لا يخرجها عن كونها علّة له؛ لأنّ عليتها لا بلحاظ تحقّقها في عالم الخارج، وإنّما بلحاظ داعويّتها إلى إصدار الفعل.

الخطوة الثالثة: إنّ العلّة الغائية للحكم الشرعي عبارة عن إيصال المكلّف إلى المصالح الواقعية وتجنيبه الوقوع في المفاسد الواقعية.

الخطوة الرابعة: إنّه يوجد للشارع أحكام واقعية قد تصيبها الأحكام الظاهرية وقد لا تصيبها، وهذا هو معنى قاعدة الاشتراك وبطلان التصويب.

فإن كان الحكم الظاهري مخالفاً للواقع يلزم تخلّف الغرض عن الحكم الواقعي، وقد عرفنا أنّ نسبة الغرض إلى الحكم الواقعي في مقام اللحاظ هي نسبة العلّة إلى المعلول، وفي مقام التحقّق هي نسبة المعلول إلى العلّة، وكلاهما لا يقبلان الانفكاك، فتشريع الحكم الظاهري المخالف يؤدّي إلى انفكاك الحكم الشرعي عن غرضه، وهو محال، وما يلزم منه المحال محال. وحيث إنّ الحاكم بعدم انفكاك المعلول عن علّته هو العقل النظري، فتشريع الحكم الظاهري يكون مستحيلاً على كلّ أحد.

وهذا المحذور هو الذي ينظر إليه الاستدلال المحكي عن ابن قبة من أنّ العمل بغير العلم موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس.

المحذور الثالث: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة

إنّ جعل الحجّية للحكم الظاهري يؤدّي إلى تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، لأنّ الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، إذا كان واجباً واقعاً ودلّت الأمارة على حرمته، فسوف يلزم تركه، وبهذا تفوت المصلحة الواقعية، وإذا فرض أنّ الدعاء عند رؤية الهلال كان محرّماً واقعاً، ودلّت الأمارة على عدم حرمته وأنّه مستحبّ أو واجب، فلو أتى به المكلّف يلزم الوقوع في المفسدة الواقعية.

بعبارة أخرى: «إنّ الترخيص في مقابل الأحكام الواقعية تفويت للمصلحة على العبد وإضرار به لأدائه إلى تفويت ملاكات الأحكام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد، وهذا قبيح لا يصدر من المولى الحكيم[١]. نعم، لا استحالة في صدوره من المولى غير الحكيم»[٢].

وهذا هو مراد السيد الشهيد قدس سره من قوله: «وهو يعني إلقاء المكلّف في المفسدة وتفويت المصالح الواقعية المهمّة عليه»، فإنّ هذا المحذور غير محذور نقض الغرض المولوي الذي ذكره قبل هذا المقطع، والشاهد على ذلك أنّه قدس سره في مقام الجواب يجمع بين شبهة التضادّ ونقض الغرض وهما راجعان إلى العقل النظري، ثم يقول في آخر هذا البحث قبل الجواب عن شبهة تنجيز

---

(١) وهذا البحث مبنيّ على أنّ الأحكام الشرعية عند العدلية تابعة للملاكات في متعلقاتها، فالمولى لا يوجد شيئاً إلا إذا كانت فيه مصلحة ولا ينهى عن شيء إلا إذا كانت فيه مفسدة، بخلاف مبنى الأشاعرة.

(٢) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: الجزء الثاني من القسم الثاني: ص٢٥.

الواقع المشكوك: «بهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو أنّ الحكم الظاهري يؤدّي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة»، وهذا معناه أنّ ما ذكره تحت رقم (٢) يحتوي على شقّين:

الأوّل: يرتبط بنقض الغرض، وهذا داخل في شبهات العقل النظري.

الثاني: يرتبط بتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، وهذا داخل في شبهات العقل العملي.

والفرق بين الشبهات الناشئة من ناحية العقل النظري وبين الشبهات الناشئة من ناحية العقل العملي ـ كما ذكرنا ـ أنّ الثانية لا يمكن أن تصدر من المولى الحكيم، وهذا بخلاف الأولى فإنّ المحذورين المذكورين في الشبهة الأولى (وهما اجتماع المثلين والضدّين) والمحذور المذكور في الشبهة الثانية (وهو انفكاك المعلول عن علّته) لا يمكن تحقّقهما حتى لو لم يكن المولى حكيماً.

بيان النائيني للمحاذير المتقدمة

قال النائيني ﷺ: «البحث عن الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً أو التي قيل باعتبارها كذلك، والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في إمكان التعبّد بالأمارة الغير العلمية.

الثاني: في وقوعه.

أمّا المقام الأوّل: فلم ينسب الخلاف فيه إلا إلى ابن قبة القائل باستحالة التعبّد بالأمارة الغير العلمية، ولم ينقل عنه في كتب الأصول والكلام إلا ذلك. فاعلم أنّ القائل بالاستحالة إمّا أن يكون نظره إلى لزوم المحذور من التعبّد بالأمارة الغير العلمية من ناحية الملاك، وإمّا أن يكون نظره إلى لزومه من ناحية الخطاب.

أمّا توهُّم المحذور من ناحية الملاك فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو:

إنّ الأحكام الشرعية لا محالة تكون تابعة لملاكاتها، نظير تبعية المعاليل لعللها، على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً، وحيث إن الأمارة الغير العلمية ربما تكون مصيبة وأخرى مخطئة، فإذا قامت على حكم غير إلزامي وفرضنا كون الحكم الواقعي إلزامياً ـ وجوبياً كان أو تحريمياً ـ فيلزم من التعبّد بها وجعلها حجّة تفويت الملاك الواقعي الملزم؛ إذ لو لم يكن ملزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزاميّ كما هو واضح، ومع فرض كونه ملزما كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أمارة على خلافه؟

وبالجملة فرض جعل الأمارة حجّة مع فرض كون الحكم الواقعي إلزامياً ناشئاً عن ملاكٍ ملزمٍ، نقضٌ للغرض وهو قبيح بالضرورة، وإلى هذا يشير ما نقل عن الخصم من أنّ التعبّد بالأمارة الغير العلمية مستلزم لتحليل الحرام وهو قبيح. كما أنّ الأمارة إذا قامت على حكم إلزاميّ وجوبيّ أو تحريميّ وفرضنا الحكم الواقعي غير إلزامي يلزم من التعبّد بها وإيجاب العمل على طبقها كون الحكم الإلزامي من دون ملاك يقتضيه، إذ المفروض أنّ الفعل الذي أدّى الأمارة إلى وجوبه أو تحريمه عارٍ عن الملاك الملزم، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأمارة حجّة، يستلزم عدم تبعية الأحكام للمصالح أو المفاسد، وهذا غير معقول ـ كما عرفت ـ وإليه يشير ما نقل عنه من أنّ التعبّد بالأمارة الغير العلمية مستلزم لتحريم الحلال وهو قبيح.

والحاصل: إنّ الأمارة إذا كانت مخالفة للحكم الواقعي، يلزم من جعلها حجّة يجب العمل على طبقها، أمّا كون الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملاك، وإما تفويت الملاك الملزم، وكلاهما قبيح»[1].

وأمّا توهّم المحذور من ناحية الخطاب فقد قيل في تقريبه بأنّ: «ما تؤدّيه

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٢ ـ ٦٣.

الأمارة من الأحكام الظاهرية إن صادف الواقع بحيث كان مفادها موافقاً لما ثبت من الحكم واقعاً فيلزم منه اجتماع المثلين من الوجوبين أو الحرمتين أو غيرهما، وإن خالف الواقع بحيث كان مفادها مغايراً لما ثبت من الحكم واقعاً فيلزم منه اجتماع الضدّين من إباحة وحرمة أو وجوب وكراهة أو غيرها، وكلّ ذلك أمر مستحيل»[1].

عدم اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم العقلي

أمّا الصنف الثاني من المحاذير التي ذُكرت في المقام فهي أنّ جعل الحكم الظاهري يلزم منه مخالفة الحكم العقلي بغضّ النظر عن التشريع الإلهي[2]. ومنشأ الإشكال هو مسلك المشهور في باب الأدلّة العقلية، فإنّهم لما جاءوا إلى بحث حجّية القطع ذكروا ـ كما سيأتي بيانه ـ أنّ الحجّية من اللوازم الذاتية للقطع بما هو كاشف تامّ ووصول كامل للمعلوم، وتوأماً لهذه القاعدة أسّسوا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمراد منها في عبائرهم الشقّ المقابل لقاعدة حجّية القطع، لأنّه إذا كانت الحجّية لازماً ذاتيّاً خاصّاً للقطع، فبطبيعة الحال يقابل ذلك قاعدة أخرى وهي أن لا حجّية بلا قطع، وهذا مرجعه إلى قبح العقاب بلا بيان، إذ لو لم يكن التكليف معلوماً فلا موضوع للحجّية فيكون العقاب بلا مصحّح.

وعلى أساس هاتين القاعدتين المتقابلتين قام كلّ علم الأصول في باب الأدلّة العقلية، أي أنّ جميع المسالك الفرعية والتفصيلية في الأدلّة العقلية ـ بحسب الحقيقة ـ مبنيّ على هذين الركنين الأساسيين.

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٨٦.

(٢) عادةً تُبحث شبهة (تنجّز الواقع المشكوك) في بحث البراءة العقلية، ومن غير المتعارف ذكرها في مباحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.

من هنا قيل: كيف يمكن جعل الوجوب ظاهراً بقصد تنجيز الحكم الواقعي مع أنّه مخالف لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، حيث إنّه لم يتمّ البيان.

صحيح أنّ خبر الواحد ـ مثلاً ـ قام على حرمة العصير العنبي ـ مثلاً ـ إلا أنّ خبر الواحد لا يفيد علماً وقطعاً فلم يتمّ البيان لكي يرتفع موضوع القاعدة العقلية، وهذا معناه أنّ الشبهة إنّما ترد في خصوص الأحكام الظاهرية التنجيزية الإلزامية، ولا مورد لها في الأحكام الظاهرية الترخيصية، لأنّها على طبق العقل ولا يُتصوّر منافاة بينها وبين حكم العقل، إذ المفروض أنّ العقل يحكم بقانون قبح العقاب بلا بيان، لذا قيّد في المتن قيام الأمارة والأصل بكونهما مثبتين للتكليف.

ولا يمكن أن يُدّعى أنّ الأمارة أو الأصل المثبتين للتكليف يخصِّصان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ التخصيص في الأحكام العقلية غير معقول؛ لأنّ التخصيص إنّما هو من شؤون وأحكام مرحلة الإثبات والدلالة لا الثبوت، فهو يعني الكشف عن عدم إرادة العموم من ظاهر الخطاب العامّ، وأمّا الأحكام العقلية فإنّها غير قابلة لذلك، لأنّه يؤدّي إلى بطلانها، والسبب فيه أنّ نسبة الموضوع إلى المحمول في القضايا العقلية هي نسبة العلّة إلى المعلول، فكلما تحقّقت العلّة فلابدّ من تحقّق المعلول. فمثلاً اجتماع النقيضين ممتنع، هذه قاعدة عقلية لو قلنا أنّها مخصصة في مورد ما فهذا معناه بطلان هذه القاعدة من رأس، لأنّه يكشف عن عدم وجود العلاقة اللزومية بين الموضوع والمحمول، من هنا فلا يمكن الجمع بين عقلية القاعدة وقبولها للتخصيص.

فتحصّل: أنّ السيّد الشهيد ﰤ فصل إشكالات العقل النظري عن إشكالات العقل العملي، فذكر أوّلاً إشكالي العقل النظري، وهما: شبهة التضادّ والتماثل، وشبهة نقض الغرض. ثم ذكر إشكال العقل العملي، وهو

الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة. وثالثاً: ذكر شبهة تنجز الواقع المشكوك، فحتى لو سلّمنا مع الأشعري بعدم وجود أحكام واقعيّة، فقد يقال بعدم إمكان جعل الحكم الظاهري.

وبهذا ينتهي الكلام في المحاذير والشبهات التي أثيرت حول جعل الحكم الظاهري.

أضواء على النص

• قوله ﰀ: «**وأمّا الأحكام الظاهرية فهي مثار لبحث واسع**». من الأبحاث المهمّة والتي لا يستغني عنها أيُّ فقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي هو بحث (جعل الأحكام الظاهرية). وبالإضافة للثمرات العمليّة المترتّبة على هذا البحث، فإنّ الدخول إلى عمليّة الاستنباط غير ممكن إلاّ بعد الانتهاء من هذه الشبهة، فحتى لو كان الفقيه أشعريَّ المذهب، ويقول بعدم وجود أحكام واقعيّة، فهو مضطرّ لبحث إمكان جعل الحكم الظاهري أو استحالته؛ لورود محذور تنجّز الواقع المشكوك على مبناه.

• قوله ﰀ: «**قاعدة الاشتراك المتقدّمة**». من هنا قلنا ـ في الشرح ـ أنّ الإشكال الأوّل يبتني على أنّ لكلّ واقعة حكماً وأنّه مشترك بين العالم والجاهل، أمّا إذا كانت هاتان المقدّمتان غير موجودتين، فالإشكال الأوّل ـ أيضاً ـ لا يرد.

• قوله ﰀ: «**وما قيل سابقاً**». إشارة إلى مطلب ذكره المصنّف ﰀ في الحلقة الثانية، حيث رفع إشكال التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بقوله: إنّ الأوّل متقدّم رتبةً على الثاني فيرتفع التنافي حينئذٍ. وهذا أحد الأجوبة المنقول عن الميرزا الشيرازي الكبير، وهو من الأجوبة الساذجة في حلّ الشبهة، لأنّه ذكرت سبعة أجوبة في كلمات المحقّقين من علمائنا الأصوليّين

للتخلّص من هذه المشكلة المعقّدة، كما سوف نبيّن ذلك بالتفصيل في المقطع الآتي إن شاء الله.

• قوله ﰀ: «**لأنّهما سنخان**». أحدهما متأخّر رتبةً والآخر متقدّم رتبةً، وهذا مجرّد كلام صوريّ لا محتوى له، فإن لم يُعط مضموناً محدّداً ولم يُعمّق لا يكون كافياً لدفع الشبهة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ومجرّد التسمية لا يرفع التنافي والتماثل.

• قوله ﰀ: «**يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة نقض المولى لغرضه الواقعي**». لأنّ غرضه الواقعي ـ مثلاً ـ كان هو الوجوب، فإذا جعل حكماً ظاهريّاً في الإباحة يكون قد فوَّت غرضه الواقعي، فما كان غرضاً واقعيّاً ليس غرضاً واقعيّاً، وإلاّ لو كان واقعيّاً لتحفّظ عليه ولم يجعل حكماً ظاهريّاً على خلافه؛ وهذا معناه أنّ ما جعل سبباً للوجوب ليس سبباً للوجوب، وهذا محال؛ لأنّه يلزم الانفكاك بين العلّة والمعلول؛ لأنّ المصلحة هي العلّة لوجود الحكم، ومع عدم وجود العلّة ـ التي هي المصلحة والغرض ـ لا معنى لوجود الحكم، إذ لا يعقل أن توجد العلّة ولا يوجد معلولها، وبناءً على جعل الحكم الظاهري يلزم أن توجد العلّة ولا يوجد المعلول ـ وهو الوجوب ـ لأنّ المفروض أنّ المولى جعل حكماً ظاهريّاً بالإباحة، فلهذا أرجعنا إشكال نقض الغرض إلى أحكام العقل النظري لا العملي، فحتّى لو لم يكن الشارع حكيماً، فإنّ انفكاك المعلول عن علّته مُحال.

• قوله ﰀ: «**بالسماح للمكلّف بتفويته**». بمعنى أنّ نقض الغرض لا يحصل بصرف تشريع الحكم الظاهري، فقد يعصي العبد الحكم الشرعي فلا يحصل ـ حينئذٍ ـ نقض للغرض، وإنّما بتشريع الحكم الظاهري سوف يسمح المولى للعبد بنقض غرضه، وبما أنّ الحكم تابع للغرض ويستحيل أن يتخلّف عنه، فلا يجوز أن يسمح له بنقض غرضه.

• قوله «**اعتماداً على الحكم الظاهري في حالات عدم تطابقه مع الواقع**». الذين شرحوا هذا المطلب بالشكل الأوّل وأرجعوا نقض الغرض إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة توهّموا في ذلك، ولعلّ الموجب للإيهام قول السيّد الشهيد ﷺ: (وهو يعني إلقاء المكلّف...)، والصحيح أنّ هذا إشكال ثالث، فلهذا تجدون المصنّف ﷺ يطرح شبهة التضادّ ونقض الغرض أوّلاً، وبعد أن يُجيب يقول: «وبهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني وهو أنّ الحكم الظاهري يؤدّي إلى تفويت المصلحة والإلقاء بالمفسدة». وكأنّه يريد أن يقول إنّ تلك الشبهة هي غير شبهة التضادّ ونقض الغرض.

• قوله ﷺ: «**والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص**». هذا جواب إشكال مقدّر ـ أشرنا إليه تفصيلاً بالشرح ـ حاصله: لماذا لا نلتزم بالتخصيص؟

(١٤)

شبهة التضادّ ونقض الغرض

(الشبهات المرتبطة بالعقل النظري)

- الوجه الأول: نظرية الميرزا النائيني
- مناقشة ما ذكره الميرزا في المقام

١. المناقشة المبنائية

٢. المناقشة البنائية

✓ الجواب الأول: ما أشار إليه الشهيد الصدر

✓ الجواب الثاني: ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين

✓ الجواب الثالث: ما ذكره المحقق العراقي

✓ الجواب الرابع: ما ذكره السيد الخوئي

✓ الجواب الخامس: ما ذكره اليرزا النائيني

شبهة التضادّ ونقض الغرض

أمّا الاعتراضُ الأوّلُ فقد أُجيبَ عليه بوجوهٍ:

منها: ما ذكرهُ المحقّقُ النائينيُّ ﵀، من أنّ إشكالَ التضادِّ نشأَ مِن افتراضِ أنّ الحكمَ الظاهريَّ حكمٌ تكليفيٌّ، وأنّ حجّيةَ خبرِ الثقةِ ـ مثلاً ـ معناها جعلُ حكمٍ تكليفيٍّ يطابقُ ما أخبرَ عنه الثقةُ من أحكامٍ، وهو ما يُسمَّى بجعلِ الحكمِ المماثل، فإنْ أخبرَ الثقةُ بوجوبِ شيءٍ وكان حراماً في الواقع، تمثّلتْ حجّيتُه في جعل وجوبٍ ظاهريٍّ لذلك الشيءِ وفقاً لما أخبرَ به الثقةُ، فيلزمُ على هذا الأساسِ اجتماعُ الضدَّينِ، وهما الوجوبُ الظاهريُّ والحرمةُ الواقعيةُ.

ولكنَّ الافتراضَ المذكورَ خطأٌ، لأنّ الصحيحَ أنّ معنى حجّيةِ خبر الثقةِ مثلاً جعلُه علماً وكاشفاً تامّاً عن مؤدّاهُ بالاعتبار، فلا يوجدُ حكمٌ تكليفيٌّ ظاهريٌّ زائداً على الحكم التكليفيِّ الواقعيِّ ليلزمَ اجتماعُ حكمينِ تكليفيينِ متضادَّين، وذلك لأنّ المقصودَ من جعلِ الحجّيةِ للخبر مثلاً، جعلُه منجّزاً للأحكام الشرعيةِ التي يحكي عنها، وهذا يحصلُ بجعلِه علماً وبياناً تامّاً، لأنّ العلمَ منجّزٌ سواءٌ كان علماً حقيقةً كالقطع، أو علماً بحكم الشارعِ كالأمارةِ، وهذا ما يُسمّى بمسلكِ «جعل الطريقية».

والجوابُ على ذلك: إنّ التضادَّ بين الحكمينِ التكليفيّينِ ليس بلحاظِ اعتبارَيهما حتى يندفعَ بمجرّدِ تغيير الاعتبارِ في الحكم الظاهريِّ من اعتبارِ الحكم التكليفيِّ، إلى اعتبار العلميةِ والطريقية، بل بلحاظِ مبادئِ الحكم، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ. وحينئذٍ فإن قيلَ بأنَّ الحكمَ الظاهريَّ ناشئٌ من مصلحةٍ ملزمةٍ وشوقٍ في فعل المكلّفِ الذي تعلّقَ به ذلك الحكمُ، حصلَ التنافي بينَه وبينَ الحرمةِ الواقعيةِ مهما كانتِ الصيغةُ الاعتباريةُ لجعْل الحكم الظاهريِّ، وإن قيلَ بعدمِ نشوئِه مِن ذلك ـ ولو بافتراضِ قيامِ المبادئِ بنفسِ جعلِ الحكمِ الظاهريِّ ـ زالَ التنافي بين الحكمِ الواقعيِّ والحكم الظاهريِّ، سواءٌ جُعلَ هذا حكماً تكليفياً أو بلسان «جعلِ الطريقية».

الشبهات المرتبطة بالعقل النظري

قلنا إنّ برهان الامتناع المدّعى في المقام تارة يرجع إلى دعوى حكم العقل النظري بالامتناع، وأخرى يرجع إلى دعوى حكم العقل العملي بالقبح[1]، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في الجهات الداخلة في العقل النظري

توجد حيثيتان في مقام توهّم امتناع جعل الحكم الظاهري:

إحداهما: حيثية اجتماع الضدّين والمثلين.

والأخرى: حيثية نقض الغرض.

وقد جمع السيد الشهيد بينهما في مقام الجواب واعتبرهما اعتراضاً واحداً. وقد أجيب عن هذا الاعتراض بعدة وجوه:

الوجه الأول: نظرية الميرزا النائيني قدس سره

قبل الدخول في بيان نظرية النائيني في دفع الإشكال الأوّل لابدّ من الإشارة إلى تنبيهين:

أحدهما: إنّ المحاولة التي نُقلت عن الميرزا النائيني في هذا الكتاب هي محاولة خاصّة في الأمارات ولا تشمل الأصول العملية.

ثانيهما: إنّ الميرزا النائيني قدس سره يرى أنّ اجتماع المثلين في الأحكام الشرعية ممكن ولا محذور فيه، ويلزم منه التأكيد، وثبوت حكم واحد بمرتبة شديدة، كما نصّ على ذلك في فوائده، حيث قال: «إنّ لزوم اجتماع المثلين ليس محذوراً، فإنّ الاجتماع يوجب التأكّد، ويكون الوجوب المجامع لمثله آكد وأقوى مناطاً.

---

(١) وهذا ما سوف نبحثه في نهاية المقطع (١٦).

فلو كان الوجوب الواقعي ذا مراتب عشر وأدّت الأمارة إلى وجوبه وقلنا بأنّ الأمارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤدّاها ـ كما هو مبنى الإشكال ـ وفرضنا أنّ الوجوب الجائي من قبل الأمارة أيضاً ذا مراتب عشر، فيتأكّد الوجوب ويثبت في المؤدّى وجوب ذو مراتب عشرين، ولا محذور في ذلك، فإشكال اجتماع المثلين ليس بشيء»[1].

وهذه الدعوى مدفوعة بأنّ التأكيد إنّما يعقل في أمرين يثبت أحدهما في عرض ثبوت الآخر، لا في أمرين يكون ثبوت أحدهما في طول ثبوت الآخر، وإلى هذا أشار المحقّق العراقي ﭘ بقوله: «إنّ تأكّد الحكم باجتماع الملاكين إنّما يصحّ في العناوين العرضية، وإلا فلو كان أحد العنوانين في طول حكم العامّ بعنوان آخر يستحيل التأكّد، كيف! ومرجع التأكّد إلى وحدة الوجود، ومرجع الطولية المزبورة إلى تخلّل (الفاء) بينهما الموجب لترتّب أحدهما على الآخر، ولازم تخلّل (الفاء) بينهما انفكاك الوجودين كلّ منهما عن الآخر وكون أحدهما موضوع غيره، وفي مثله كيف يُتصوّر التأكّد؟»[2]. والحكم الظاهري ـ كما هو معلوم ـ في طول الحكم الواقعي لا في عرضه؛ لوضوح أنّه مع العلم بالحكم الواقعي لا مجال لجعل الحكم الظاهري.

وقد أجاب الحكيم في الكافي على دعوى الميرزا النائيني بقوله: «ودعوى أنّه مع التماثل يتعيّن التأكيد وثبوت حكم واحد بمرتبة شديدة مدفوعة:

أوّلاً: بأنّ لازم ذلك أنّ الحكم الواقعي إن كان منجّزاً بمطابقة الحكم الظاهري له، لزم تأكّد الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية، بحيث يكونان أشدّ من الثواب والعقاب الثابتين مع القطع بالحكم الواقعي الذي لا يستتبع

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩٩.

(٢) المصدر السابق: ح٣، هامش ص١٠٠.

حكماً ظاهرياً، وإن لم يكن منجّزاً لزم كون الثواب والعقاب على الحكم الظاهري، وكلاهما كما ترى.

وثانياً: بأنّ التأكّد بين الحكمين المتماثلين إنّما يكون مع اتحادهما سنخاً، وحينئذٍ يلزم مع التخالف والتضادّ ترتّب آثار اجتماع الحكمين المختلفين بعنوانين، فيقدّم الإلزامي على غيره، والاقتضائي على غيره، ويقع التزاحم بينهما لو كانا مختلفين اقتضاء، فيقدّم الأهمّ ويتساقطان مع عدم المرجّح، ومن الظاهر عدم الالتزام بذلك في المقام. فالتحقيق أنّهما مختلفان سنخاً، فلا يتأكّد أحدهما بالآخر مع التوافق ولا يتزاحمان مع التضادّ»[1].

أمّا ما يتعلّق بشبهة التضادّ فإنّ المحقّق النائيني ﷺ ذهب إلى أنّ منشأ التضادّ بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ناشئ من توهّم أنّ الحكم الظاهري هو حكم تكليفيّ أيضاً.

توضيحه: أنّ الشيخ الأنصاري ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعية كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي تكون في موردها كالحجّية والزوجية والملكية ونحوها، وأنّ المجعول من قبل الشارع إنّما هو منشأ انتزاعها فيتوجّه حينئذٍ إشكال التضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي.

وينبغي أوّلاً تصوير ما يصّح أن يكون منشأ لانتزاع الحجّية التي هي محل الكلام في المقام، ليتّضح كيف أنّ التضادّ بينهما إنّما ينشأ من افتراض كون الحكم الظاهري تكليفياً.

يقول الميرزا النائيني: «والإنصاف: أنّ تصويره في غاية الإشكال، لأن منشأ انتزاع الحجّية لابدّ وأن يكون أمراً لا دخل له بإطاعة المكلّف وعصيانه،

---

(١) **الكافي في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٥٠.

إذ الحجّية محفوظة في كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلّف في ذلك، فإنّ المكلّف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجّة، فلابدّ وأن يكون منشأ انتزاع الحجّية حكماً تكليفياً مستمرّاً لا يسقط بعصيانه في زمان لتكون الحجّية مستمرة باستمراره»[١].

أحسن ما يمكن أن يقال في منشأ انتزاع الحجّية هو ما ذكره الشيخ ﷺ في دليل الانسداد، حيث قال: « إنّ تفريغ الذمّة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمّة بهذا - على مذهب المخطّئة - من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيء مستقلّ في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل: إنّ مضمون الأوامر الواقعية المتعلّقة بأفعال المكلّفين مراد واقعيّ حقيقيّ، ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلّقة بالعمل بالطرق المقرّرة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة»[٢].

وخلاصة كلامه ﷺ هو أنّ الحجّية إنّما تنتزع من حكم الشارع بكون مؤدّى الطريق هو الواقع، والمجعول بالاستقلال هو حكمه بالهوهوية، والحجّية منتزعة عنه، وعليه فليس هناك حكم آخر في قبال الواقع، فإن أصابت الأمارة الواقع فهو، وإن أخطأت يتبيّن أنّه ليس المؤدّى هو الواقع، وعلى كلا التقديرين لا يكون في البين إلا الحكم الواقعي.

وبالجملة: «حيث كان المؤدّى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية، فيكون

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣،ص ١٠٨.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٥٧.

المجعول هو وجوب المؤدّى أو حرمته على أنّه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكم آخر حتى يقع التضادّ بينهما، ولا إشكال في أنّه للشارع جعل الهوهوية والحكم بأن المؤدّى هو الواقع في صورة الجهل به والشكّ فيه»[١].

وقد أشكل المحقّق النائيني على هذا البيان بما حاصله: «إنّ الحكم بأن المؤدّى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً، بل لابدّ وأن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهوهوية وكون المؤدّى هو الواقع لا يصحّ إلا بإعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدّى، فيعود إشكال التضادّ عند مخالفة الأمارة للواقع»[٢]. فمثلاً لو كانت صلاة الجمعة هي الواجب الواقعي وقامت الأمارة على وجوب صلاة الظهر، فحكم الشارع بكون الظهر هو الواجب الواقعي، إما أن يكون إخباراً محضاً وهو غير معقول، وإما أن يكون إنشاءً، وعليه فإما أن يكون حكمه بذلك لأجل تنزيله صلاة الظهر منزلة صلاة الجمعة وإثبات الوجوب الواقعي لها، فهو عين القول بالتصويب وانقلاب الواقع عما هو عليه بقيام الأمارة على خلافه، أو لأجل حكمه بوجوب الجري العملي على طبق الأمارة فينتفي الفرق بين الأصول (العملية) والأمارات لاشتراك الأصول معها في هذا الحكم لا محالة.

وبالجملة: إنّ الحكم بكون صلاة الظهر هو الواجب الواقعي لابدّ وأن يكون بلحاظ أثر، فإن كان ذلك الأثر ثبوت الوجوب الواقعي لها فهو مستلزم للقول بالتصويب المعتزلي، وإن كان لزوم الجري على طبقها عملاً في ظرف الجهل بالواقع فلا يبقى فرق بين الأمارة والأصل حتى يحكم بحكومة الأولى على الثاني بل يكونان حينئذ في عرض واحد من دون حكومة في البين.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٩.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٩.

وحاصل الكلام «لا نتعقّل حكماً تكليفياً قابلاً لانتزاع صفة الحجّية منه أوّلاً، وعلى تقدير تعقله فهو بعيد عن الأذهان العرفية فلا يمكن كونها منتزعة منه، وعلى فرض عدم بعده عنها لا داعي إلى الالتزام بذلك بعد كون الطرق بنفسها كاشفة عن الواقع كشفاً غير تامّ وقابلة لأن تنالها يد الجعل بتتميم جهة كشفها وجعلها محرزة للواقع وواسطة لإثبات متعلّقاتها، كما كان هذا المعنى في العلم الوجداني تكويناً، والالتزام بانحصار المجعول في خصوص الأحكام التكليفية لا ملزم له أصلاً»[١].

مما تقدّم يتّضح أنّ إشكال التضادّ إنّما ينشأ من دعوى أنّ معنى حجّية خبر الثقة تتمثّل في جعل وجوب ظاهري لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة، وهذا هو مسلك جعل الحكم المماثل، فإذا أخبر الثقة بوجوب شيء مثلاً وكان حراماً في الواقع لزم اجتماع حكمين تكليفيين متضادّين على شيء واحد.

من هنا حاول جملة من الأعلام منع تكليفية الأحكام الظاهرية وإرجاعها إلى أحكام وضعية، كالمنجّزية والمعذّرية عند الآخوند الخراساني[٢]، والطريقية

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٨.

(٢) قال الآخوند الخراساني في كفايته: « إنّ التعبّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ»، **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٧٧. بمعنى أن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية والزوجية والرقّية والحرية ونحوها، ومعنى جعلها ترتيب آثار الحجّة الذاتية ـ وهي العلم ـ من التنجيز والتعذير على الأمارة غير العلمية التي صارت حجّة بالتعبّد، وليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدّى الأمارة، فمثلاً إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة، فإنّ معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابة وتعذير المكلّف عند المخالفة، لا أن معنى حجيته وجوب صلاة الجمعة.

والكاشفية عند الميرزا النائيني[١]، ونفس الحجّية على ما يظهر من كلمات المحقّق الأصفهاني.

وما يهمّنا عرضه في المقام هو نظرية الميرزا النائيني، حيث قال ماتوضيحه:

والتحقيق في الجواب: أنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة في الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفة الأصول المحرزة للواقع.

ثالثها: موارد تخلّف الأصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصّي عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختصّ كلّ منها بجواب يخصّه.

أمّا في باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفياً حتى

---

(١) معالم وخصائص هذا المسلك سوف يأتي توضيحه بالتفصيل عندما يتعرض المصنّف لبيان الفرق بين الأمارات والأصول، ولكننا نشير إليه باختصار، فنقول: إنّ الشارع المقدّس عندما أمرنا بتصديق خبر الثقة فليس معناه أنّه جعل حكماً تكليفياً مماثلاً لما أخبر به الثقة، وإنما جعل خبر الثقة طريقاً وكاشفاً تاماً عن مؤدّاه، حيث إنّ خبر الثقة ـ بذاته وبقطع النظر عن القرائن الخارجية ـ يفيد الظن ولا يفيد العلم؛ لاحتمال الاشتباه فيه، والأصل في الظنون عدم الحجية إلا ما خرج بالدليل. من هنا جاء الشارع وعبّدنا بخبر الثقة بمعنى أنّه تمّم الكشف الناقص الذي كان موجوداً في خبر الثقة، فأصبح كاشفاً تامّاً بالتعبّد.

والعلمية والطريقية ـ كما هو معلوم ـ ليست من الأحكام التكليفية، وإنما هي من الأحكام الوضعية والمجعولة بالاستقلال مثل الحجية والطهارة والزوجية والملكية. وبناء على مسك الطريقية فإنّ المجعول دائماً هو الحكم الوضعي، أما بناء على مسك جعل الحكم المماثل، فتختلف نوعية المجعول باختلاف مؤدّى خبر الثقة، فإن أخبر الثقة عن حكم تكليفي، فيكون التعبّد بخبر الثقة معناه جعل الحكم التكليفي، وإن أخبر عن حكم وضعي، فيكون التعبّد بخبر الثقة معناه جعل الحكم الوضعي.

يُتوهّم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي، بناء على ما هو الحقّ من أنّ الحجّية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصّلة بالجعل، فإنها بنفسها مما تنالها يد الجعل ولو إمضاءً؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها في مثل هذه الموارد مما يكون خطر المخالفة عظيماً، فإقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلا لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنه لم يكن مع وجوده تكويناً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلك مما يكذبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع في أنفسهم ومع ذلك يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أنّ الطرق عندهم من حيث الإتقان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبّد وتشريع، حتى يقال إنّ المجعول عندهم ما يكون منشأ لانتزاع هذا الاعتبار والحجّية، بل نفس الحجّية والوسطية في الإثبات أمر عقلائي قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأ للانتزاع من حكم تكليفيّ.

فالأقوى أنّ الحجّية والوسطية في الإثبات بنفسها مما تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فإنه لابدّ في الأمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاءً بإلقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأنّ الشارع

أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزا للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه وإحرازه.

وإذ قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات، ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأمارة المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنه عند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحّة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذورية وعدم صحّة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول[1].

وبالجملة: الإشكال إنّما يتوجّه إلى من ذهب إلى عدم استقلال الحجّية بالمجعولية، وإنّما هي تنتزع من الحكم التكليفي، وبعد البناء على كونها بنفسها قابلة للجعل من دون أن يكون في موردها حكم تكليفيّ غير الأحكام الواقعية يندفع الإشكال، ويكون انتفاء التضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وهذا هو مسلك جعل الطريقية عند الميرزا النائيني.

زيادة وتفصيل

اكتفى السيد الشهيد في المتن بهذا القدر ولم يتعرض لجواب الميرزا النائيني في ما يرتبط بالأصول المحرزة والأصول غير المحرزة، ونحن نذكرها تتميماً للفائدة.

أمّا في باب الأصول المحرزة فحاصل ما ذكره فيها هو: «أنّ المجعول في

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

الأصول المحرزة وإن لم يكن الطريقية، فهي ليست منزّلة منزلة العلم من تلك الجهة إلا أنّها منزّلة منزلته من جهة لزوم البناء العملي على طبقه، كذلك الأصول المحرزة فإنّ هذا هو المستفاد من أدلّة اعتبارها، وعليه فلم يجعل في موردها حكم تكليفيّ قبال الحكم الواقعي ليلزم اجتماع الحكمين، وإنّما حكم بلزوم البناء العملي على كون المؤدّى هو الواقع فيكون حالها حال الطرق والأمارات في عدم جعل حكم تكليفيّ في موردها قبال الحكم الواقعي.

نعم بينهما فرق من جهة أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو الطريقية، والمجعول فيها هو لزوم البناء العملي على طبق المؤدّى، من هنا تتقدّم الطرق والأمارات عليها، حيث إنّ قيامها يوجب العلم بالواقع تعبّداً، فلا يبقى شكّ ليجب البناء العملي على طبق المؤدّى»[1].

وأمّا الأصول غير المحرزة التي ليست ناظرة إلى الواقع، بل هي متكفّلة لبيان الوظائف العملية عند الشكّ في الواقع، إما تنجيزاً كالاحتياط، أو تأمينا كالبراءة، فالجواب عن الإشكال فيها يحتاج إلى التنبيه على أمر، وهو: «أنّ الأحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محرّكة للعبد نحو العمل، وإن بلغت ما بلغت من التأكّد، بل لابدّ في ذلك من الوصول إلى المكلّف، كما هو ظاهر. وأمّا إذا لم يصل الحكم إلى المكلّف وشكّ فيه، فإن كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبة خاصّة من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بفواته حتى في ظرف الشك، كما في الدماء والفروج والأموال الخطيرة، فيوجب عليه الاحتياط، ويكون الحكم الواقعي حينئذ واصلاً إلى المكلّف بطريقة، وإن لم يكن الملاك بتلك المرتبة من الأهمّية، فيرخّصه في الترك أو الفعل، كما في موارد جريان البراءة عند الشكّ في الوجوب أو الحرمة.

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٩٢.

والمتحصّل من ذلك أنّ الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي وفي فرض الشكّ فيه، لا في مرتبته، فلا مضادة بينهما. هذا مضافا إلى أنّ وجوب الاحتياط طريقيّ، بمعنى أنّ وجوبه إنّما هو للتحفّظ على ملاك الحكم الواقعي، فإن صادف الواقع فلا محذور فيه أصلاً، إذن لا تعدّد في الحكم ليلزم اجتماع المثلين، بل الحكم واحد ناشئ من ملاك واحد، إنّما التعدّد في الإنشاء والإبراز، فقد أبرزه المولى تارة بعنوان وجوب الصلاة مثلاً، وأخرى بعنوان وجوب الاحتياط وإن لم يصادف الواقع، فلا وجوب للاحتياط حقيقة ليلزم التضادّ بينه وبين الترخيص الواقعي، إذ وجوب الاحتياط إنّما هو للتحفّظ على ملاك الحكم الواقعي، ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقة، بل وجوب الاحتياط حينئذ تخيّلي، بمعنى أنّ المكلّف يتخيّل وجوبه ولا وجوب له حقيقة. وأمّا البراءة فمع مصادفتها للترخيص الواقعي فلا محذور فيها أصلاً، كما تقدّم في الاحتياط، ومع مخالفتها للواقع لا يلزم التضادّ، لعدم كونها في مرتبة واحدة كما تقدّم»[1].

مناقشة نظرية النائيني ﷺ

١. المناقشة المبنائية

سوف يأتي في بحوث لاحقة ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ المصنّف ﷺ يرى أنّ مسلك الطريقية والعلمية باطل، فكان بإمكانه أن يعترض على الميرزا النائيني بإشكال مبنائي، حاصله: أنّ المحاولة تعتمد على مسلك باطل فتسقط. ولكن حيث إنّ البحث في المقام هو بحث ثبوتيّ، لذا يكفي في رفع المحذور العقلي وجود احتمال على فرض تحقّقه يرتفع المحذور، فحتى ترتفع شبهة اجتماع

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

الضدّين يكفي أن يكون مسلك الطريقية محتملاً، والمصنّف وإن ناقش فيه إلا أنّه لم يقل باستحالته فيبقى الاحتمال قائماً، ومعه يرتفع الإشكال الثبوتي، وهو اجتماع الضدّين. فالمناقشة المبنائية ـ قد تكون ـ غير تامة لذا لم يذكرها المصنّف قدّس سرّه.

٢. المناقشة البنائية

يمكن أن يجاب على ما ذكره الميرزا قدّس سرّه بعدّة أجوبة:

• **الجواب الأوّل**: إنّ التضادّ في المقام ليس هو بين المدلول التصوّري للخطاب الواقعي والمدلول التصوّري للخطاب الظاهري، وإنّما التنافي بلحاظ الحيثيات الواقعة في نفس المولى التي يبرزها الخطاب الظاهري إبرازاً تصديقياً، التنافي هو بلحاظ ما يبرز من هذه الحيثيات لا بلحاظ لسان الإبراز، وكما قال السيد الشهيد قدّس سرّه: «إن التنافي بين الأحكام التكليفية مردّه إلى التنافي بين مبادئ تلك الأحكام، وأمّا على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر أو تنافٍ بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك والإرادة»[1].

حينئذٍ لابدّ من صرف الكلام عن لسان الإبراز إلى الحديث عن الحيثية المبرزة بالخطاب الظاهري، فإذا فرض أنّ هذه الحيثية كانت بنحو لا تأبى عن الاجتماع مع الحيثية المبرزة بالخطاب الواقعي، أي مع المدلول التصديقي للخطاب الواقعي فيرتفع الإشكال سواء كان لسان الإبراز بلغة الحكم التكليفي أم بلغة الحكم الوضعي، وإلا فالإشكال باقٍ على حاله. وهذا أحد مصاديق الخلط بين البحث اللفظي والقشري، والبحث المعنوي الواقعي.

فهنا إن كان الحكم الظاهري ناشئاً من مصلحة ملزمة في متعلّقه حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية، سواء كانت الصياغة القانونية للحكم

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ص١٧٨.

الظاهري من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية. وأمّا إذا لم يكن ناشئاً من ذلك، كما لو قيل أن مبادئ الحكم الظاهري قائمة بنفس الجعل لا في متعلّق الجعل ـ كما ذهب إليه بعض الأعلام وسيجيء بحثه ـ زال التنافي بينهما، سواء جعل هذا حكماً تكليفياً أو بلسان جعل الطريقية والعلمية.

والحاصل: «أنّ جعل العلمية أو الطريقية أو أيّ اعتبار آخر إن كان غير مستلزم لموقف عملي من قبل المكلّف فعلاً أو تركاً، فلا أثر لجعل مثل الحكم الوضعي ولا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة، وإن كان مستلزماً لذلك فإن كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من ورائه من إرادة وشوق نحو الفعل أو كراهة وبغض، فهذا كافٍ لدفع المحاذير المتوهّمة في المقام سواء كان الحكم الظاهري حكماً تكليفياً أو حكماً وضعياً، وإن كان ناشئاً من ملاكات واقعية فمحذور التنافي باقٍ على حاله، سواء كان صيغة الحكم الظاهري المجعول من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية»[1].

• **الجواب الثاني**: ما أفاده الشيخ مكارم الشيرازي في «أنوار الأصول» بقوله: «لأنّ القطع أمر تكويني غير قابل للجعل كالبرودة والحرارة وليس من قبيل الملكية والزوجية وغيرهما من المجعولات الاعتبارية، فلا يمكن للشارع أن يجعل ما ليس بعلم علماً، فإن كان المراد من جعل صفة المحرزية إلغاء احتمال الخلاف وجعل صفة العلم تكويناً فهو محال، وإن كان المراد الجري العملي على طبق مؤدّيات الأمارات كما يظهر من بعض كلماته في المقام فهذا معناه إيجاب الجري العملي على وفق الأمارة، وليس هذا إلا جعل وجوب العمل على مؤدّى الأمارة، وهذا حكم تكليفيّ ظاهريّ.

وأمّا ما أفاده من أن حجّية الأمارات ليست بشيء إلا إمضاء لطريق

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٩٢.

العقلاء، والعقلاء ليس لهم حكم على طبق مؤدّى الأمارة بل يعدّونها فقط طريقاً إلى الواقع، ففيه: أنّ العقلاء أيضاً إذا علموا مثلاً بأنّ هذا ليس لزيد من طريق إخبار الثقة مثلاً يحكمون بأنّه لزيد، ويكون مؤدّى الأمارة عندهم حكماً من الأحكام وقانوناً من القوانين، فكيف لم يكن عندهم أحكام ظاهرية قانونية؟ وعدم وجود التكاليف المولويّة بينهم ليس دليلاً على عدم وجود التكاليف القانونية»[1].

• **الجواب الثالث:** ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ في حواشيه على فوائد الأصول: «ثم لئن أغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضادّ بالتقريب المزبور، لكن يبقى في البين شبهة نقض الغرض ولا مجال حينئذ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع، إذ في أمثال اليقين انتقاض قهريّ، بخلاف الطرق، فإن في جعلها على خلاف مرامه نقضاً لغرضه بالاختيار، وهو محال. وفي هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكماً تكليفياً أم وضعياً»[2].

توضيحه: الالتزام بتبديل الحيثية التكليفية إلى الحيثية الوضعية في الأحكام الظاهرية لا ينفع في دفع شبهة نقض الغرض، وذلك لأنّ هذا الحكم الظاهري إمّا أن يفرض كونه مما يترتّب عليه إطلاق العنان واقتحام الشبهات وأن المكلّف يكون في فسحة من حيث ارتكاب الشبهة فيما إذا قامت الأمارة على الرخصة أو الإباحة، أو لا يترتّب عليه ذلك.

فإن كان الثاني فهذا خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ الأحكام الظاهرية إنّما جعلت لكي تترتّب عليها الوظائف العملية من إطلاق العنان وتقييد

---

(١) **أنوار الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٨٠.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١١٠، الحاشية رقم١.

العنان. وإن فرض أنّه كان ملاكاً لترتّب ذلك عليه فيأتي إشكال نقض الغرض، لأنّ المولى بعد فرض تعلّق غرضه الواقعي الفعلي بالإتيان بالعمل حتّى من الشاكّ، لأنّ الشكّ في الوجوب أيضاً للمولى غرض في أن يصدر منه العمل لأنّه غرض فعليّ لزوميّ في أعلى مراتب الغرضية، وحينئذٍ كيف يرخص في تفويت هذا الغرض منه.

فهذا الإشكال ملاكه ونكتته هو كون الحكم الظاهري مؤدّياً إلى إطلاق العنان في مقام تفويت الأغراض الواقعية، وهذه الحيثية محفوظة على كلّ حال سواء قلنا أنّ الحكم الظاهري تكليفيّ أو وضعيّ.

• **الجواب الرابع**: ما ذُكر في الجواب في مورد الأصول غير المحرزة: «أنّ الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي وفي فرض الشكّ فيه لا في مرتبته فلا مضادة بينهما» غير تامّ؛ لوجهين:

الأوّل: إنّ المناط والملاك في استحالة اجتماع الضدّين ليس هو اجتماعهما في الرتبة فقط، حتى يمكن أن يرتفع المحذور بتعدّد الرتبة، وإنّما المحذور هو الاجتماع في عمود الزمان، وهذا متحقّق بحسب الخارج على أي حال. فلو فرض أن هذا في رتبة وذاك في رتبة أخرى، لاستحال اجتماعهما في زمن واحد «لذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شيء، ثم يرخص في تركه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخيص متأخّر عن الوجوب بمرتبتين. والسرّ فيه أنّ المضادّة إنّما هي في فعلية حكمين في زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة أو في مرتبتين»[1].

الثاني: دعوى أنّ الحكم الظاهري متأخّر رتبة عن الحكم الواقعي لا أساس لها، لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ في الواقع، والشكّ في

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٧.

الواقع ليس متأخّراً عن الواقع بأيّ ملاك من ملاكات التقدّم والتأخّر المذكورة في المعقول، نعم ما يتوهّم أن يكون ملاكاً للتأخّر إنّما هو التأخّر بالطبع الذي هو أحد ملاكات التقدّم والتأخّر، كتقدّم جزء العلّة على المعلول وتقدّم الواحد على الاثنين، وهذا غير ممكن في المقام لأنّ ميزان التقدّم بالطبع هو أنّه متى ما فرض للمتأخّر وجود كان للمتقدّم وجود أيضاً ولا عكس، وهذا الملاك ليس موجوداً في مسألتنا، فإنّه ليس متى ما فرض الشكّ في وجود إلزام واقعيّ فلابدّ أن يفرض وجود إلزام واقعي، لأنّه قد يشكّ في الشيء بدون أن يكون ذلك الشيء موجوداً في الواقع أصلاً.

نعم، الشكّ في الشيء لا ينفكّ عن المشكوك بالذات، وبالإمكان أن يقال بتأخّره عن المشكوك بالذات تأخّر العارض عن معروضه، لكن لا ينبغي أن يوجب هذا توهّم تأخّر الشكّ هن المشكوك بالعرض الذي هو المفيد في المقام.

• **الجواب الخامس**: ما ذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بصورة المصادفة يدفعه أنّه «بعدما كان الحكم الواقعي علّة لتشريع الاحتياط، فمع انتفائه ينتفى تشريع الاحتياط، وعليه: ففي كلّ مورد يرد عليه الأمر بالاحتياط يتردّد المكلّف بين تشريع الاحتياط وعدمه، ولازمه ترديده بكون الأمر به حقيقيا أم صورياً، ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الاحتياط ؟»[1]، لأنّه غير معلوم للمكلّف، فيكون حاله حال نفس الحكم المجهول في عدم صلاحية للداعوية، فلا يمكن التوصّل به إلى الغرض فيصبح لغواً في حقّه.

ببيان آخر: إنّ تقييد الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول، لعدم قابليته للوصول إلى المكلّف لعم إحراز الواقع على الفرض، وإلا كان

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١١٦، حاشية رقم١.

الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه، وهو عدم وصول الواقع إلى المكلّف، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتّب عليه أثر، إذ مع إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط؛ لاحتمال كونه غير مطابق للواقع، فتجري البراءة عنه، ومع إحراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه وهو عدم إحراز الواقع.

هذا تمام الكلام في الوجه الذي ذكره الميرزا النائيني ﭬ لدفع شبهة التضادّ، وما يمكن أن يرد عليه.

أضواء على النص

• قولهﭬ: «**تمثّلت حجّيته في جعل وجوب ظاهريّ لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة**». الحجّية عند الشيخ الأنصاري هي للذي أخبرك به الثقة إنّما جعلت حكماً تكليفيّاً ظاهريّاً مطابقاً لما أخبر به، فإن أخبرك بالوجوب جعلت حكماً ظاهريّاً مطابقاً للوجوب، وإنّ أخبرك بالحرمة جعلت حكماً ظاهريّاً مطابقاً للحرمة.

• قولهﭬ: «**ولكن الافتراض المذكور خطأ**». وهذا جواب الميرزا، حيث إنّه ينفي أنّ الحجّية هي جعل الحكم التكليفي المماثل، ويرى أنّ الحجّية هي جعل الطريقية والعلمية وتتميم الكشف، فهو حكمٌ وضعيّ مجعول بجعل مستقلّ لا منتزع من حكم تكليفيّ آخر.

• قولهﭬ: «**إنّ معنى حجّية خبر الثقة ـ مثلاً ـ** ». هذا ليس تمثيلاً للأمارة في مقابل الأصل؛ لأنّ هذا الجواب يختصّ بالأمارات، بل هو تمثيل لخبر الثقة مقابل الأمارات الأخرى.

• قولهﭬ: «**وجعله علماً وكاشفاً تامّاً**». ولكن ليس حقيقةً وإنّما الشارع جعله وتمّمه بالاعتبار.

• قوله‌ﷺ: «**معناها جعل حكم تكليفيّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام**».

لأنّ الحجّية حكمٌ وضعيّ منتزع من حكم تكليفيّ، فلابدّ أن يكون عندنا حكمٌ تكليفيّ في موردها. وقوله (معناها) إشارة إلى ذاك؛ لأنّ الأحكام الوضعيّة جميعاً منتزعة من الأحكام التكليفيّة التي في مواردها. وإلاّ إذا لم نبن على هذا المسلك لا معنى لأن يقول (معناها).

• قوله‌ﷺ: «**لأنّ العلم منجّز سواء كان علماً حقيقة كالقطع**». لأنّ حجّية القطع ذاتيّة.

• قوله‌ﷺ: «**ليس بلحاظ اعتباريهما**». الذي هو العنصر الثالث من عناصر مقام الثبوت.

• قوله‌ﷺ: «**حتّى يندفع**». أي: التضادّ.

• قوله‌ﷺ: «**بمجرّد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي إلى اعتبار العلمية والطريقية بل بلحاظ مبادئ الحكم**». لذا قلنا (الأحكام التكليفيّة متضادّة) هذا وصف بحال متعلّق الموصوف، فالأحكام التكليفيّة تتضادّ فيما بينها بلحاظ ما لها من مبادئ، فعندما نقول إنّ الوجوب يضادّ الحرمة فهذه المضادّة ليست للحكمين، وإنّما بلحاظ تلك المبادئ.

• قوله‌ﷺ: «**مهما كانت الصيغة الاعتباريّة**». سواء كانت بلسان جعل الحكم المماثل أو بلسان جعل العلميّة والطريقيّة.

• قوله‌ﷺ: «**وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك**». أي إذا لم ينشأ من مبادئ فلا مشكلة حينئذٍ حتّى على مسلك جعل الحكم المماثل؛ لأنّ الحكم الظاهري ليست له مبادئ حتّى يضادّ الحكم الواقعي.

• قوله‌ﷺ: «**ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري**». كما جاء هذا في كلمات المحقّق الأصفهاني وتبعه السيّد الخوئي رحمهما الله، أي ولو

بهذا الشكل لا مشكلة عندنا سواء جعل الحكم الظاهري بلسان جعل الحكم المماثل أو بلسان العلميّة والطريقيّة، فهذا التغيير لم يغيّر من الموقف شيئاً.

• قوله تَدَّسَّ: «**زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري**». لأنّه لا مبادئ له.

• قوله تَدَّسَّ: «**سواء جعل هذا حكماً تكليفيّاً**». كما على مسلك جعل الحكم المماثل.

• قوله تَدَّسَّ: «**أو بلسان جعل الطريقيّة**». كما على مسلك الميرزا.

(١٥)

نظرية السيد الخوئي في دفع شبهة التضادّ ونقض الغرض

وفيه المباحث التالية

- تنبيهان
- تقرير نظرية السيد الخوئي ﷺ
- مناقشة ما ذكره السيد الخوئي في المقام

ومنها: ما ذكرهُ السيّدُ الأستاذُ من أنّ التنافيَ بينَ الحرمةِ والوجوبِ مثلاً، ليسَ بين اعتباريَهما، بل بينَ مبادئِهما من ناحيةٍ، لأنّ الشيءَ الواحدَ لا يمكنُ أن يكونَ مبغوضاً ومحبوباً، وبينَ متطلّباتِهما في مقامِ الامتثالِ مِن ناحيةٍ أخرى، لأنَّ كلاً منهما يستدعي تصرّفاً مخالفاً لما يستدعيهِ الآخرُ، فإذا كانت الحرمةُ واقعيةً والوجوبُ ظاهرياً، فلا تنافيَ بينَهما في المبادئ، لأنّنا نفترضُ مبادئَ الحكم الظاهريِّ في نفسِ جعلِه، لا في المتعلّقِ المشتركِ بينَه وبينَ الحكمِ الواقعيِّ. ولا تنافيَ بينَهما في متطلّباتِ مقامِ الامتثالِ، لأنّ الحرمةَ الواقعيةَ غيرُ واصلةٍ ـ كما يقتضيه جعلُ الحكمُ الظاهريُّ في موردِها ـ فلا امتثالَ لها، ولا متطلّبات عملية، لأنّ استحقاقَ الحكم للامتثال فرعُ الوصولِ والتنجّز.

ولكن نتساءلُ: هل يمكنُ أن يجعلَ المولى وجوباً أو حرمةً لملاكٍ في نفس الوجوبِ أو الحرمةِ؟ ولو اتّفقَ حقّاً أنّ المولى أحسَّ بأنَّ مِن مصلحتِه أن يجعلَ الوجوبَ على فعلٍ بدون أنْ يكونَ مهتمّاً بوجودِه إطلاقاً، وإنّما دفعَه إلى ذلك وجودُ المصلحةِ في نفسِ الجعل، كما إذا كان ينتظرُ مكافأةً على نفسِ ذلك مِن شخصٍ ولا يهمُّه بعدَ ذلك أنْ يقعَ الفعلُ أو لا يقعُ، أقولُ: لو اتّفقَ ذلك حقّاً، فلا أثرَ لمثل هذا الجعلِ، ولا يحكمُ العقلُ بوجوب امتثالِه، فافتراضُ أنّ الأحكامَ الظاهريّةَ ناشئةٌ من مبادئَ في نفسِ الجعل، يعني تفريغَها من حقيقةِ الحكم ومِن أثِره عقلاً .

الشرح

الوجه الثاني: نظرية السيد الخوئي تَتِّئُ

قبل الشروع في بيان جواب السيد الخوئي تَتِّئُ على شبة التضادّ لابدّ أن نشير إلى تنبيهين:

التنبيه الأول: من المعلوم أنّ السيد الخوئي تَتِّئُ يتبنّى ـ في باب المجعول في الأمارات ـ مسلك الطريقية والعلمية، فلماذا لم يأت بمحاولة أستاذه النائيني وجاء بمحاولة جديدة، فهل هذا عزوف منه عن محاولة الميرزا؟

الصحيح أنّ السيد الخوئي تَتِّئُ يرى تمامية الجواب الذي ذكره شيخه الأستاذ في ما يتعلّق بالأمارات والأصول المحرزة، ولكنه ذكر هذه المحاولة لأنّ محاولة الميرزا على فرض تماميتها إنّما تدفع شبهة التضادّ عن الحكم الظاهري في مورد الأمارات ولا تدفعها في مورد الأصول العملية؛ إذ لم يقل أحد بأن المجعول في الأصول العملية هو الطريقية.

فلما كانت محاولة الميرزا خاصّة جاء السيد الخوئي بهذه المحاولة؛ لأنّها على فرض تماميّتها ترفع التضادّ مطلقاً. حيث قال: «إنّ ما أفاده ـ أي الميرزا ـ وان كان تامّاً بالنسبة إلى الطرق والأمارات والأصول المحرزة، فإنّ مفاد اعتبارها إنّما هو تنزيلها منزلة العلم، إمّا من جهة طريقيته كما في الطرق والأمارات، وإما من جهة البناء العملي على طبقه كما في الأصول المحرزة، فلا يثبت في موردها حكم في قبال الحكم الواقعي كي ينافيه، إلا أنّه بالنسبة إلى الأصول غير المحرزة قابل للمناقشة»[(1)].

التنبيه الثاني: إنّ جواب السيد الخوئي تَتِّئُ ـ الذي ذكره المصنّف والذي هو محلّ البحث ـ مختصّ بشبهة التضادّ، وأمّا دفعه لمحذور اجتماع المثلين فقد

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٩٤.

قال: «إنّ الحكم الظاهري إذا طابق الواقع فلا يستلزم اجتماع المثلين؛ لأنّ التعبّد بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي، إن كان ناشئاً عن نفس مصلحة الحكم الواقعي وملاكه، فلا يكون في البين إلا مصلحة واحدة وحكم واحد، وإنّما التعدّد يكون في مرحلة الإنشاء وطريق إيصاله، نظير ما لو فرضنا أنّ المولى أراد أن يأمر عبده بإكرام زيد فقال له: (أكرم زيداً)، فلم يصل إليه ذلك، فقال: (أكرم أخا عمرو)، فلم يصل إليه أيضاً، فقال: (أكرم هذا)، فإنّ الحكم في مثل ذلك واحد وإن كان إنشاؤه في الخارج متعدّداً، وفي المقام الحكم واحد أنشئ تارة بعنوانه، وأخرى جعل الطريق والأمارة بقوله: صدّق العادل مثلاً»[1].

وأمّا جوابه عن شبهة نقض الغرض فقد جاء عنه ما نصه: «نعم لو دلّت الأمارة على وجوب ما كان حراماً واقعاً، أو حرمة ما كان واجباً واقعاً، كان تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة مستنداً إلى المولى؛ لإلزامه بذلك، لكنّه لا قبح في ذلك مطلقاً، بل لابدّ من ملاحظة ما يترتّب على حجّية الأمارة من التحفّظ على الواقع، فإن كان ذلك أولى بالمراعاة للأقوائية أو الأكثرية، كان التعبّد بالأمارة حسناً وإن أوجب فوات الواقع في بعض الموارد»[2].

تقرير نظرية السيد الخوئي قدس سره

إنّ التنافي بين الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة إذا أردنا أن نتصوّره فلابدّ من إرجاعه إما إلى مرحلة الاعتبار، وإما إلى مرحلة المبادئ، وإما إلى مرحلة الامتثال، ولا يوجد أيّ تضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي في جميع هذه المراحل.

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ص١٢٠.

توضيح ذلك: إنّ شبهة التضادّ يمكن تصويرها ـ بدواً ـ في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الاعتبار، فقد يقال: إنّ اعتبار الوجوب مغاير لاعتبار الحرمة.

المرحلة الثانية: وأطلق عليها السيد الخوئي اسم المبدأ، ويقصد بها مرحلة الملاك والإرادة. فإنّه من المستحيل أن يكون هناك حكمان تكليفيان كالوجوب والحرمة ثابتين معاً؛ لأنّ مبادئ الوجوب تتنافى مع مبادئ الحرمة، فإنّ المصلحة لا يمكن أن تجتمع مع المفسدة على شيء واحد، والمحبوبيّة لا تجتمع مع المبغوضيّة على متعلّق واحد كذلك؛ إذ لا يعقل أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً وذا مصلحة وذا مفسدة في آن واحد من جهة واحدة.

المرحلة الثالثة: وأطلق عليها السيد الخوئي اسم المنتهى، ويُقصد بها التنافي بين الأحكام بلحاظ ما يتطلّبه كلّ حكم في عالم الامتثال، فإذا وصل إلى المكلّف حكمان أحدهما يدلّ على الوجوب والآخر يدلّ على الحرمة، كان بينهما تضادّ؛ لأنّ الوجوب يستدعي من المكلّف الإقدام والحرمة تستدعي منه الإحجام، وهما متضادّان لا يمكن للمكلّف أن يجمع بينهما.

وإلى هذه المراحل الثلاث أشار السيد الخوئيﭬ في «مصباح الأصول» حيث قال: «إنّ الأحكام الشرعية لا مضادّة بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمّة المكلّف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدَّين في ذمّة المديون عرفاً وشرعاً، ولذا عبِّر في بعض الأخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدَّين، كما روي: «**إن دَين الله أحقّ أن يقضى**»[(١)]،

---

(١) ومنها ما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله الصادقﻼ في رجل توفّي وأوصى أن يُحجّ عنه، قال: **إن كان صرورة في جميع المال أنّه بمنزلة الدين الواجب، وإن كان قد حجّ فمن ثلثه** =

ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين ابرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى افعل كذا أو لا تفعل كذا كما هو ظاهر، إنّما التنافي بينها في موردين: المبدأ، والمنتهى.

والمراد بالمبدأ ما يعبَّر عنه بعلّة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة، كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والمراد من المنتهى مقام الامتثال.

أمّا التنافي من حيث المبدأ فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين ـ كالوجوب والحرمة مثلاً ـ اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلّق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدّين، ولا إشكال في استحالته وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة؛ فإنه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين المحال.

وأمّا التنافي من حيث المنتهى، فلعدم تمكّن المكلّف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافي والتضادّ في حكم العقل بلزوم الامتثال، ويلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب وبالترك امتثالاً للحرمة، أو يلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب وأن لا يحكم به للإباحة وكذا يلزم أن يحكم بالترك امتثالاً للحرمة وأن لا يحكم به للإباحة . وكلّ ذلك بديهي الاستحالة .

وإن شئت قلت: إنه مع وصول كلا الحكمين إلى المكلّف إن كان كلاهما

= **ومن مات ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يترك إلاّ قدر نفقة الحمولة وله ورثة منهم أحقّ بما ترك فإن شاءوا أكلوا وإن شاءوا حجّوا»، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف: الفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج١١، ص٦٧، الباب٢٥ من أبواب وجوب الحجّ، الحديث ٤.

إلزامياً ـ كما في اجتماع الوجوب والحرمة ـ لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل والترك وعدم الاستحقاق على الفعل والترك .

أمّا الاستحقاق على الفعل فلكونه ارتكاب حرام، وأمّا على الترك فلكونه ترك واجب، وأمّا عدم الاستحقاق على الفعل فلكونه فعل واجب، وأمّا على الترك فلكونه ترك حرام .

وإن كان أحدهما إلزامياً لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل أو على الترك، وعدم الاستحقاق عليه . والوجه في جميع ذلك ظاهر كظهور استحالته»[1] .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا تنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري في مرحلة المبدأ، لأنّ مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله لا في المتعلّق.

توضيح ذلك: قد مرّ بنا في البحوث السابقة أنّ الأحكام الواقعية تابعة للمصالح أو المفاسد وللمحبوبة أو المبغوضية الموجودة في نفس متعلّقها. فعندما نقول: (أكل لحم الأرنب حرام)، فهذا يعني أنّ المفسدة قائمة في أكل لحم الأرنب، فمصبّ المفسدة هو متعلّق الحكم، هذا في الأحكام الواقعية.

أمّا الأحكام الظاهرية فليست تابعة للمتعلّق وما يشتمل عليه من مصالح أو مفاسد، بل المصلحة موجودة في نفس جعل الحكم الظاهري، فالبراءة مثلاً مجعولة لأجل مصلحة في نفس التسهيل والترخيص على المكلّف.

وبهذا ظهر أن مبادئ الحكم الواقعي هي نفس المتعلّق، بينما مبادئ الحكم الظاهري هي نفس جعلها، وبتغاير الجهة يرتفع التضادّ.

وأمّا في مرحلة المنتهى فكذلك لا تضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري؛ لأنّ التضادّ في مرحلة الامتثال فرع تنجّز كلا الحكمين، ويستحيل أن يتنجّز

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٨.

الحكم الظاهري عند تنجّز الحكم الواقعي؛ لأنّ الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي.

وإلى ما ذكرنا أشار السيد الخوئي ﰆ بقوله: «إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري أصلاً، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى، وانّ هذا التضادّ العرضي بين الأحكام يختصّ بما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، بأن كان كلاهما واقعياً أو كلاهما ظاهرياً، بخلاف ما إذا كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، فإنّه لا مضادّة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى .

أمّا من ناحية المبدأ فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي، فلا يلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحة والمفسدة، أو وجود المصلحة وعدمه، أو وجود المفسدة وعدمه في شئ واحد، إذ الأحكام الواقعية ناشئة من المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، والأحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح في أنفسها، فإنها مجعولة في ظرف الشكّ في وجود المصلحة الواقعية، وقد لا تكون مصلحة في المتعلّق واقعاً، فكيف يمكن أن تكون تابعة للمصالح الواقعية في المتعلّقات؟ ففي موارد الاحتياط ـ كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي التحفّظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذّر عن الوقوع في المفسدة الواقعية أحياناً، وفي موارد الترخيص ـ كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعية مطلقاً ـ جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة، وهي التسهيل على المكلّفين .

وأمّا عدم التنافي من ناحية المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي وعدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلّف، فما لم يصل

الحكم الواقعي إلى المكلّف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري. وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلّف وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري؛ لارتفاع موضوعه بوصول الواقع .

بعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو بعد وصول الحكم إلى المكلّف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلا الحكمين إلى المكلّف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً»[1] .

والحاصل أنّ التنافي والتضادّ إنّما هو فرع توهّم أن مبادئ الأحكام الظاهرية والواقعية منصبّة على مركز واحد وهو المتعلّق، وأمّا إذا فرض أنّ مبادئ الحكم الواقعي كانت في المتعلّق ومبادئ الحكم الظاهري قائمة بنفس الجعل لا بالمتعلّق، فحينئذٍ لم يجتمعا في موضوع واحد ليحصل التنافي بينهما.

مناقشة السيد الخوئي ﭬ

هذه النظرية أيضاً غير تامّة؛ لأنّ الحكم ـ أيّ حكم ـ إنّما يجعل لكي يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، ولكي يكون مندرجاً في دائرة حقّ الطاعة الذي يستقلّ به العقل العملي، فإنّ ملاك حقّ الطاعة وحكم العقل بوجوب الامتثال ليس هو الإنشاء والاعتبار ـ الذي هو العنصر الثالث من

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٩ .

عناصر الثبوت للحكم ـ بما هو هو، وإنّما مناط حقّ الطاعة ما يبرز بهذا الإنشاء والاعتبار.

توضيح ذلك: إنّ حقّ الطاعة وحقّ المولوية الذي يحكم به العقل إنّما هو متمّم للمحرّكية الذاتية، بمعنى أنّه معوّض عن إخلاص العبد لمولاه بتخويفه منه، فإنّ العبد تارة يكون محبّاً لمولاه بحيث يعبده لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنّته، بل يراه أهلاً للعبادة والطاعة فيعبده ويطيعه، وأخرى لا يكون كذلك، فهنا بالنسبة إلى من لم يبلغ هذه المرتبة العالية من الإخلاص والقرب الروحي والمعنوي، يعّوض عن هذه الحالة بتخويفه من عقاب المولى أو ترغيبه في ثوابه وهي أمور خارجة عن ذاته سبحانه.

فحقّ الطاعة إذن بالنسبة إلى تكليف يكون له بحدّ ذاته محرّكية ذاتية بحيث لو كان العبد مخلصاً تمام الإخلاص للمولى لكفته في مقام التحرك والامتثال، كما لو كان هذا العبد هو علي أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا من لم يكن بهذه الدرجة من الإخلاص فلا تكفيه المحرّكية الذاتية للتكليف للامتثال والطاعة، وإنّما لابدّ أن تتمّم بمحرّكية عرضية يحكم بها العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على تقدير العصيان.

إذا اتّضحت حقيقة حكم العقل بوجوب الامتثال نقول: إنّ هذا الحكم والجعل الذي نشأ من ناحية مصلحة في نفسه لا في متعلّقه، معناه أنّ المولى بعد هذا الجعل لا يفرق في حاله أنّه يقع الفعل بحسب الخارج أو لا يقع، لأنّ تمام مطلوبه قد تحقّق ووُجد وليس له مطلوب تشريعيّ بعد ذلك يريد تحقيقه في الخارج، وإنّما كان له مطلوب تكوينيّ وهو نفس جعله الحكم وقد تحقّق ذلك كما هو المفروض. فحاله في فرض وجود الفعل أي المتعلّق وفرض عدم وجوده من حيث طيب نفسه على حدّ سواء. ففي مثل هذا المورد لا يكون لمثل هذا الحكم والجعل محرّكية ذاتية ـ ولو ناقصة ـ حتى تتمّم بحكم العقل

بوجوب امتثال أوامر المولى. «وإن شئت فقل: إنّ غاية ما يُتصوّر في العبد من دافع الامتثال وحال الطواعية والخضوع للأوامر أن يكون العبد بمنزلة جوارح المولى، وكما أنّ جوارح المولى لا تتحرك نحو المتعلّق إذا لم يكن غرضه فيه، كذلك حال العبد المطيع»[١].

هذا هو مراد السيد الشهيد في المتن حيث قال: «لا أثر لمثل هذا الجعل ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله»، بل هذا الكلام يؤدّي إلى تفريغ الحكم عن حقيقته ومحتواه؛ لما تقدّم من أن حقيقة الحكم ـ التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ـ هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدى المولى لإبرازها بقصد التوصّل إلى مراده سواء أنشأ اعتباراً أو لا.

نعم، يمكن أن نتصوّر معنىً آخر للحكم الناشئ من مصلحة في جعله لا في متعلّقه، وذلك بأن تكون المصلحة في المتعلّق لكن لا بعنوانه الأوّلي بل بعنوانه الثانوي الناشئ من تعلّق الحكم به وهو عنوان كونه امتثالاً وإطاعة كما هو الحال في الأوامر الاختبارية الصادرة من المولى لعبده، فمثلاً لا مصلحة في أن يسافر هذا العبد إلى المكان الكذائي إلا أنّه من باب امتحانه واختباره وبقصد ترويضه على الإطاعة والامتثال يأمره المولى بالسفر بحيث يكون ملاك هذا الأمر من المصلحة والحبّ والإرادة في السفر لكن لا في ذاته المحفوظ في الرتبة السابقة على الأمر، بل في السفر بما هو معنون بعنوان الامتثال والطاعة، كما ـ لعلّه ـ هو الحال في كثير من العبادات، فهنا مبادئ الأمر موجودة فيما وراء جعل الحكم بحيث إنّه بعد جعل الحكم يبقى للمولى شيء يريد تحقّقه في الخارج، إلا أن هذا الشيء الذي ينسب إليه هو العنوان الثانوي الذي هو في طول الأمر، وهذا أمر معقول تصوّراً.

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء الثاني من القسم الثاني: ص٣٢.

في مثل هذا المورد لابدّ للمولى من جعل الحكم لأنّ المصلحة هنا تقوم بعنوان لا يعقل وجوده في الخارج إلا لمجموع فعلين، أحدهما من قبل المولى وهو جعل الأمر حتى يتعنون بعنوان الامتثال، والآخر من قبل العبد وهو إيجاد مصداق هذا العنوان في الخارج بعد تعلّق الأمر به، وهذا الحكم يكون له محرّكية ذاتية في نفسه وتتمّم هذه المحرّكية بحقّ الطاعة ويحكم العقل بوجوب الامتثال. وهذا بخلاف ما ذكر في هذا الوجه فإنه غير معقول في نفسه.

فتحصّل أنّ جعل الحكم لمصلحة في نفس الجعل الذي هو فعل المولى مع خلوّ المتعلّق عن كلّ مصلحة ـ حتى في طول الجعل وبلحاظه كما في الأوامر التي يراد منها تطويع العبد على الإطاعة والامتثال ـ لا يكون موضوعاً لحقّ الطاعة عقلاً، لأن تمام الغرض منه تحقّق بنفس جعله الذي هو فعل المولى من دون حاجة إلى امتثال أصلاً.

هذا مضافاً إلى أن هذا الوجه لا يدفع شبهة نقض الغرض ـ كما ذكرنا ـ ولعلّ هذا البيان إنّما نشأ من ضيق في الخناق وعدم تصوّر كيفية التوفيق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مع التحفّظ على حجّية كلّ منهما ومبادئ الحكم منهما[1].

---

(١) إنّ المتأمّل في كلمات السيد الخوئيﷺ قد لا يوافق المصنّف ﷺ فيما أورده على السيد الخوئيﷺ؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ مقصود السيد الخوئيﷺ من نظريته هو أنّ المصلحة في نفس الجعل بما يتطلّبه من الحفاظ على الواقع المشكوك، لا أن المصلحة في نفس الجعل بما هو جعل، حتى يقال إنّ هذا تفريغ للحكم عن حقيقته، والذي يؤيد هذا الفهم قولهﷺ في الدراسات: « ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلقاً بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل، كما في إيجاب الاحتياط حفظاً للواقع، أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلّفين». **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١٢١.

أضواء على النص

• قوله ﭚ: «**لأنّ كلاً منهما**». أي أنّ الحكم الظاهري الذي هو الوجوب ـ مثلاً ـ يستدعي الفعل، والحكم الواقعي الذي هو الحرمة ـ مثلاً ـ يستدعي الترك.

• قوله ﭚ: «**لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله لا في المتعلّق**». أي أنّ الملاك في نفس جعل الحكم الظاهري لا في متعلّقه، لأنّنا نفترض أن مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله لا في المتعلّق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي الذي هو صلاة الجمعة مثلاً.

• قوله ﭚ: «**ولا تنافي بينهما في متطلّبات مقام الامتثال**». لأنّ الحرمة الواقعية لم تصل، وإذا وصلت فلا مجال للحكم الظاهري .

• قوله ﭚ: «**لأنّ الحرمة الواقعيّة لم تصل**». وإذا وصلت لا مجال للحكم الظاهري، فلا توجد مشكلة في مقام الامتثال.

• قوله ﭚ: «**لأنّ استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجّز**». والمفروض أنّه لم يصل الحكم الواقعي ما دام قد وصل الحكم الظاهري، وإذا وصل الواقعي فلا مجال للحكم الظاهري.

• قوله ﭚ: «**هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمة لملاك في نفس الوجوب أو الحرمة؟**». بلا أن يكون هناك ملاك في متعلّق الوجوب والحرمة. المصلحة في نفس الصلاة جعلت الصلاة واجبة وليس في أنّ الصلاة فيها كذا وكذا، أي أنّ المصلحة في نفس الاعتبار، فإذا كانت المصلحة في نفس الاعتبار تحقّقت المصلحة بجعل نفس الاعتبار بعد لم يبق شيء حتّى يدخل في عهدة المكلّف.

• قوله ﭚ: «**ولو اتّفق حقّاً**». لو سلّمنا أنّ المولى يجعل حكماً لمصلحة في

نفس جعل الحكم، ولكن هل يحكم العقل بوجوبه أو لا يحكم بوجوب امتثاله؟ لا يحكم. لأنّه لا يدخل شيئاً في عهدة المكلّف حتّى يحكم العقل بوجوب امتثاله.

• قوله ﵀: «**بدون أن يكون مهتمّاً بوجوده إطلاقاً**». وجود الفعل وعدم وجوده سيّان للمولى؛ لأنّ المصلحة في نفس الجعل وقد جعلها. المصلحة ليس في متعلّق الجعل حتّى لا يكون وجود الفعل وعدم وجوده سيّان بالنسبة للمولى. متى لا يكون الفعل والترك سيّان؟ إذا كانت المصلحة في وجود نفس الفعل أو في نفس الترك. أمّا إذا كانت المصلحة في نفس جعل وجوب الفعل أو جعل الحرمة على الترك بعد لا يهتمّ بتحقّق الفعل أو الترك خارجاً.

• قوله ﵀: «**الجعل**». المراد منه الحكم الكلّي، أي الوجوب وذلك الاعتبار الذي ذكرناه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت لا يكون إلاّ كليّاً. نعم، إذا تحقّقت الشرائط في الخارج يكون جزئيّاً.

• قوله ﵀: «**ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله**». لأنّ المصلحة تحقّق الجعل وقد تحقّق.

(١٦)

نظرية الشهيد الصدر

في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

وفيه المباحث التالية

- المقدمة الأولى: الإباحة الاقتضائية والإباحة اللااقتضائية
- المقدمة الثانية: عدم تميز الأغراض الواقعية لا يوسع دائرتها
- المقدمة الثالثة: أقسام التزاحم
  1. التزاحم الملاكي
  2. التزاحم الامتثالي
  3. التزاحم الحفظي
- النتيجة المترتبة على المقدمات الثلاث
- تنبيهان

✓ الأول: الجذور التاريخية لنظرية المصنف

✓ الثاني: في منشأ الشبهة

فالجوابُ المذكورُ في افتراضِه المصلحةَ في نفسِ الجعلِ غيرُ تامٍّ، ولكنّه في افتراضِه أنّ الحكمَ الظاهريَّ لا ينشأُ من مبادئَ في متعلّقِه بالخصوص تامٌّ، فنحن بحاجةٍ إذن في تصويرِ الحكم الظاهريِّ إلى افتراضِ أنّ مبادئَه ليس مِن المحتومِ تواجدُها في متعلّقِه بالخصوص لئلاّ يلزمَ التضادُّ، ولكنها في نفس الوقتِ ليستْ قائمةً بالجعل فقط لئلاّ يلزمَ تفريغُ الحكم الظاهريِّ مِن حقيقةِ الحكم، وذلك بأن نقولَ إنّ مبادئَ الأحكام الظاهريةِ هي نفسُ مبادئِ الأحكامِ الواقعية.

وتوضيحُ ذلك: إنّ كلَّ حرمةٍ واقعيةٍ لها ملاكٌ اقتضائيٌّ، وهو المفسدةُ والمبغوضيةُ القائمتان بالفعل، وكذلك الأمرُ في الوجوبِ. وأمّا الإباحةُ فقد تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ أنّ ملاكَها قد يكونُ اقتضائياً، وقد يكونُ غيرَ اقتضائيٍّ، لأنّها قد تنشأُ عن وجودِ ملاكٍ في أن يكونَ المكلّفُ مطلقَ العنان، وقد تنشأُ عن خلوِّ الفعل المباح من أيِّ ملاك.

وعليه فإذا اختلطتْ المباحاتُ بالمحرّمات، ولم يتميّزْ بعضُها عن البعض، لم يؤدِّ ذلك إلى تغيُّرٍ في الأغراض والملاكاتِ والمبادئِ للأحكام الواقعيّة، فلا المباحُ بعدمِ تمييزِ المكلّفِ له عن الحرام يُصبحُ مبغوضاً، ولا الحرامُ بعدمِ تمييزِهِ عن المباح تسقطُ مبغوضيّتُه، فالحرامُ على حرمتِه واقعاً، ولا يوجدُ فيه سوى مبادئِ الحرمة، والمباحُ على إباحتِه ولا توجدُ فيه سوى مبادئِ الإباحة.

غيرَ أنّ المولى في مقامِ التوجيهِ للمكلّفِ الذي اختلطتْ عليه المباحاتُ بالمحرّماتِ بين أمرين: إمّا أن يُرخِّصَه في ارتكابِ ما يُحتملُ إباحتُه. وإمّا أنْ يمنعَه عن ارتكابِ ما يُحتملُ حُرمتُه، وواضحٌ أنّ اهتمامَه بالاجتنابِ عن المحرّماتِ الواقعيّةِ يدعوه إلى المنعِ عن ارتكابِ كلّ ما يُحتملُ حرمتُه، لا لأنّ كلَّ ما يُحتملُ حرمتُه فهو مبغوضٌ وذو مفسدة، بل لضمانِ الاجتنابِ عن المحرّماتِ الواقعيةِ الموجودةِ ضمنَها، فهو منعٌ ظاهريٌّ ناشئٌ من مبغوضيّة المحرّماتِ الواقعيّةِ والحرصِ على ضمانِ اجتنابِها.

وفي مقابل ذلك إن كانتِ الإباحةُ في المباحاتِ الواقعيةِ ذاتَ ملاكٍ لا اقتضائيٍّ، فلن يجدَ المولى ما يحولُ دونَ إصدارِ المنعِ المذكورِ، وهذا المنعُ سيشملُ الحرامَ الواقعيَّ والمباحَ الواقعيَّ أيضاً، إذا كان محتملَ الحرمةِ للمكلّفِ، وفي حالةِ شمولِه للمباحِ الواقعيِّ لا يكونُ منافياً لإباحتِه، لأنّه ـ كما قلْنا ـ لم ينشأْ عن مبغوضيّةِ نفس متعلّقِه، بل عن مبغوضيّةِ المحرّماتِ الواقعيةِ والحرصِ على ضمانِ اجتنابِها.

وأمّا إذا كانت الإباحةُ الواقعيةُ ذاتَ ملاكٍ اقتضائيٍّ، فهي تدعو ـ خلافاً للحرمةِ ـ إلى الترخيصِ في كلِّ ما يُحتملُ إباحتُه، لا لأنّ كلَّ ما يُحتملُ إباحتُه ففيه ملاكُ الإباحةِ، بل لضمانِ إطلاقِ العنانِ في المباحاتِ الواقعيةِ الموجودةِ ضمنَ محتملاتِ الإباحةِ، فهو ترخيصٌ ظاهريٌّ ناشئٌ عن الملاكِ الاقتضائيِّ للمباحاتِ الواقعيةِ والحرصِ على تحقيقِه.

وفي هذه الحالةِ يزنُ المولى درجةَ اهتمامِه بمحرّماتِه ومباحاتِه، فإن كان الملاكُ الاقتضائيُّ في الإباحةِ أقوى واهمَّ رخّصَ في المحتملاتِ، وهذا الترخيصُ سيشملُ المباحَ الواقعيَّ والحرامَ الواقعيَّ إذا كان محتَملَ الإباحة، وفي حالةِ شمولِه للحرام الواقعيِّ لا يكونُ منافياً لحرمتِه، لأنه لم ينشأْ عن ملاكٍ للإباحةِ في نفس متعلّقِه، بل عن ملاكِ الإباحةِ في المباحاتِ الواقعيةِ والحرصِ على ضمانِ ذلك الملاكِ . وإذا كان ملاكُ المحرّماتِ الواقعيةِ أهمَّ، منعَ من الإقدامِ في المحتملاتِ ضماناً للمحافظةِ على الأهمّ.

وهكذا يتّضحُ أنّ الأحكامَ الظاهريةَ خطاباتٌ تُعيّنُ الأهمَّ من الملاكاتِ والمبادئ الواقعيةِ حين يتطلّبُ كلُّ نوعٍ مِنها الحفاظَ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمنُ به الحفاظَ على النوع الآخر.

وبهذا اتّضح الجوابُ على الاعتراضِ الثاني، وهو أنّ الحكمَ الظاهريَّ يؤدّي إلى تفويتِ المصلحةِ، والإلقاءِ في المفسدة، فإنّ الحكمَ الظاهريَّ وإن كان قد يسبّبُ ذلك، ولكنّه إنّما يسبّبُه من أجل الحفاظِ على غرضٍ أهمَّ.

الشرح

الوجه الثالث: نظرية الشهيد الصدر ﭭ

تبيّن أنّ الوجه الذي ذكره السيد الخوئي ﭭ للجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي غير صالح لذلك، لكن مع هذا يوجد فيه نكتة مهمّة وهي افتراضه أنّ الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ مستقلّة في متعلّقه، وهذه خطوة مهمّة على طريق الحلّ، من هنا فلابدّ أن يكون التصوّر الصحيح للحكم الظاهري ـ بنحو لا يتنافى مع الحكم الواقعي ـ مبتنياً على ركنين أساسيين:

الأوّل: ليس من الضروري أن تكون مبادئ الحكم الظاهري متواجدة في متعلّقه بالخصوص، لئلاّ يلزم محذور التضادّ بين مبادئ الحكم الواقعي ومبادئ الحكم الظاهري.

الثاني: أنّ هذه المبادئ ليست قائمة بالجعل فقط، لئلاّ يلزم تفريغ الحكم الظاهري عن محتواه، وإنّما لابدّ أن تكون مبادئ الحكم الظاهري هي نفس مبادئ الحكم الواقعي.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمات ثلاث أشار إليها في المتن، وهي:

المقدمة الأولى: الإباحة الاقتضائية والإباحة اللااقتضائية

تقدّم سابقاً ـ أي في الحلقة الثانية ـ أنّ الأحكام التكليفية تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

الأوّل: الأحكام الإلزامية، مثل الوجوب والحرمة.

الثاني: الأحكام الترخيصية، مثل الكراهة والاستحباب والإباحة بالمعنى الأخصّ.

وقد عرفنا في دراسات سابقة أنّ الأحكام الإلزامية، مثل الوجوب والحرمة، إنّما تنشأ من مصلحة شديدة، تأبى الترخيص في ترك الفعل، أو من مفسدة شديدة تأبى الترخيص في ارتكاب الفعل. أمّا الأحكام الترخيصية فما كان من قبيل الكراهة فإنّ مبادئه المفسدة ولكن بدرجة أضعف من درجة الحرمة، وما كان من قبيل الاستحباب فإنّ مبادئه المصلحة ولكن بدرجة أضعف من درجة مصلحة الوجوب.

أمّا الإباحة فإنها تنقسم إلى قسمين:

الإباحة اللااقتضائية: وهي الإباحة التي تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك (مصلحة أو مفسدة) يدعو إلى الإلزام فعلاً فيوجب الفعل، أو دون الإلزام فيجعله مستحباً، أو يدعو إلى الإلزام تركاً فيحرّمه أو دون الإلزام فيجعله مكروهاً، كشرب الماء في الحالة التي لا يرافقها أيّ حاجة أو ضرورة توجب شربه أو تجعله مستحبّاً، أو أيّ مانع أو ظرف يمنع شربه أو يجعله مكروهاً.

الإباحة الاقتضائية: وهي التي تنشأ عن وجود مصلحة في أن يكون الإنسان مطلق العنان وحرّاً في اختياره، فلا يلزم بالفعل ولا بالترك لمصلحة في عدم الإلزام.

قال المصنّف ﰒ في الحلقة الثانية: «ولكل واحد من الأحكام التكليفية الخمسة مبادئ تتّفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة. ومبادئ الحرمة هي المبغوضية الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها. والاستحباب والكراهة يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنها أضعف درجة بنحو يسمح المولى معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأمّا الإباحة فهي بمعنيين، أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفية، وهي تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى. والآخر: الإباحة بالمعنى الأعم، وقد يطلق عليها اسم الترخيص في مقابل الوجوب والحرمة فتشمل المستحبات والمكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخصّ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

والإباحة قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلّف مطلق العنان، وملاكها على الأوّل لا اقتضائي، وعلى الثاني اقتضائي»[1].

وما نحاول التوفّر عليه في هذه المقدّمة هو الوقوف على أقسام الإباحة وأنها تارة تكون ناشئة عن عدم وجود مقتضٍ للإمساك والإرسال، وهذه هي الإباحة اللااقتضائية، وأخرى تكون ناشئة عن وجود غرض مولويّ في أنّ يكون العبد مطلق العنان، ومرجع هذا الغرض ـ بحسب الحقيقة ـ إلى أنّ المولى له غرض لزوميّ في أنّ المكلّف متى ما صار بصدد فعل من الأفعال يطبّق عمله على طبق دوافعه الذاتية من دون ملاحظة لزوم من قبل المولى، وهذا هو معنى نشوء الإباحة عن غرض في نفس إطلاق العنان، وهي المسماة بالإباحة الاقتضائية.

من أهمّ الفوارق بين هذين القسمين: أنّ الخطاب المتكفّل للإباحة اللااقتضائية لا يكون مقتضياً للمحرّكية ولا يكون ـ في موارد الشكّ ـ موجباً لتوسعة دائرة المحرّكية. وهذا ما سيأتي بيانه في المقدّمة الثانية، بخلافه في الإباحة الاقتضائية فإنّها تقتضي توسعة دائرة الحفظ في موارد عدم التعيّن، كالخطابات الإلزامية حرفاً بحرف.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ص١٤٧.

المقدمة الثانية: عدم تميز الأغراض الواقعية لا يوسع دائرتها

إنّ متعلّق الغرض إذا لم يكن متعيّناً بحسب الخارج بل أصبح مورده معرّضاً للتردّد والاشتباه فإنّه لا يوجب توسعة دائرة الغرض. نعم، يؤدّي إلى توسعة دائرة المحرّكية، بلا فرق في ذلك بين الغرض التكويني والغرض التشريعي. هذا هو عنوان المدّعى في هذه المقدّمة. «فمثلاً لو تعلّق غرض تكوينيّ بإكرام زيد وتردّد بين عشرة، وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته، فلا محالة سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه. وهذه التوسعة أمر وجدانيّ لا ينبغي النزاع فيه، وهي توسعة في المحرّكية وفاعلية الغرض والإرادة لا في نفسها، بل الغرض والحبّ والإرادة باقية على موضوعها الواقعي وهو إكرام زيد لا غيره، إذ لا غرض نفسيّ في إكرام غيره ليتعلّق شوق أو إرادة به، ولا هو مقدّمة لوجود المراد وهو إكرام زيد لتتعلّق الإرادة الغيرية به. ومرجع ذلك إلى أن نفس احتمال الانطباق منشأ لمحرّكية الإرادة المتعلّقة بالمطلوب الواقعي كالقطع به لشدة أهمّيته.

ونفس الشيء صادق في حقّ الغرض التشريعي الذي يكون صاحب الغرض وهو المولى ومتعلّق غرضه فعل مأموره، فإنّه إذا كان غرضه بدرجة عالية من الأهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردّد والاشتباه، فسوف يوسّع دائرة محرّكية غرضه من دون أن تتوسّع دائرة نفس الغرض بمبادئه وتكون توسعة دائرة المحرّكية هنا بمعنى جعل الخطابات تحفّظ الغرض الواقعي بأيّ لسان كان من الألسن، فإنّ ذلك لا يغيّر من جوهرها شيئاً، فإنّ روحها عبارة عن خطابات تبرز شدّة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردّد والاشتباه»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٠١.

وهذا هو مقصود السيد الشهيد عندما قال في المتن: «فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميّز بعضها عن البعض، لم يؤدِّ ذلك إلى تغيّر في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعية، فلا المباح بعدم تمييز المكلّف له عن الحرام يصبح مبغوضاً، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته، فالحرام على حرمته واقعاً ولا يوجد فيه سوى مبادئ الحرمة، والمباح على اباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة».

إلاّ أنّه لابدّ أن يُعلم أنّ الخطاب الموسَّع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلّقه، لكنه مع هذا ليس بمعنى أنّ المصلحة في نفس جعله كما تقدّم سابقاً، بل هذه الخطابات خطابات جدّية وتحريكات حقيقية يراد بها التحفّظ على الغرض الواقعيّ المهمّ في نظر المولى، ولهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية على القول بها، وهذا بخلاف ما ذكر في الوجه السابق حيث قلنا إنّ مثله لا يكون منجّزاً عقلاً، لأنّ التنجيز لا يكون بأكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة المولى، فإذا كان على هذا التقدير هناك تحرّك من قِبل المولى كان هناك تنجّز وتحرّك من قِبل العبد وإلاّ فلا، وفي التصوير المذكور لا تحرّك منه لأنّ المفروض تحقّق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه على هذا التصوير.

وقد يُتوهّم توسعة دائرة الحب والغرض بمبادئه الحقيقية لأحد أمرين:

الأوّل: أن يكون ذلك بتصوّر أن إكرام المجموع مقدّمة لإكرام ذلك المحبوب، فحينئذٍ يتّسع دائرة نفس الغرض من باب المقدّمة، إلا أن هذا الكلام غير تامّ لأنّ إكرام الجاهل ليس مقدّمة لإكرام العالم، لذا قيل في بحث مقدّمة الواجب: إنّ المقدّمات العلمية لا يترشّح عليها وجوب غيريّ وإنّما يترشّح وجوبها الغيري على المقدّمات الوجودية، وعليه فلا موجب في المقام لتوسعة دائرة نفس الغرض من هذه الجهة.

الثاني: أن يقال إنّ توسعة دائرة الغرض مقدّمة لوصول المولى إلى غرضه من إكرام العالم، إذ بذلك يجب على المكلّف إكرام الجماعة الذين تردّد متعلّق الغرض الواقعي بينهم ليحصل ضمناً إكرام العالم، فلو أنّ المولى لم يرد الأطراف لم يتنجّز على العبد شيء فلا يأتي به، ومع عدم الإتيان يخسر المولى غرضه.

هذا البيان أيضاً واضح البطلان لأنّ توسعة دائرة الحبّ والغرض ليس أمراً اختيارياً بيد المولى حتى يوسّعها مقدّمة لحصول إكرام العالم، لأنّ الحبّ لا يوجد في نفس المولى لمصلحة في نفس الحبّ، وإنّما الإرادة ونحوهما من الصفات النفسانية إنّما توجد باعتبار مصلحة في متعلّقاتها لا باعتبار مصلحة في نفسها. والمفروض في المقام أنّ المجموع ليس مقدّمة لحصول الغرض الواقعي، وعليه فهذه التوسعة غير معقولة.

هذا مضافاً إلى أن هذه التوسعة لا موجب لها، لأنّ حفظ غرض المولى يكفي فيه إبراز اهتمام المولى بهذا الغرض الواقعيّ على موضوعه الواقعي، بل إنّ المولى أبرز شدّة اهتمامه بحيث لا يرضى بتفويته حتى من الشاك، فإنّ مثل هذا الإبراز يكفي في مقام تنجّز المطلب على المكلّف خارجاً بلا حاجة إلى توسعة دائرة نفس الغرض.

والحاصل أننا في هذه المقدّمة بصدد إثبات أن عدم تعيّن متعلّق الغرض ـ سواء كان الغرض تكوينياً أو تشريعياً، والمستوفي له صاحب الغرض كما في الأوّل أو العبد كما في الثاني ـ لا يوجب توسعة دائرة نفس الغرض في المبادئ الحقيقية بالنحو الذي يؤدّي إلى تغير في الأغراض والملاكات والمبادئ للإحكام الواقعية، وإنّما يوجب توسعة دائرة المحرّكية والحفظ فيما لو فرض فعلية الغرض حتى في فرض عدم تعيّن متعلّقه.

المقدمة الثالثة: أقسام التزاحم

التزاحم بين الأغراض المولوية يُتصوّر على أنحاء ثلاثة، تارة يكون التزاحم بين الأغراض المولوية التشريعية من ناحية وحدة الموضوع، وأخرى من ناحية الامتثال، وثالثة من ناحية الحفظ التشريعي، فهذه أقسام ثلاثة، توضيحها:

القسم الأوّل: التزاحم من ناحية وحد الموضوع، كما لو فرض أنّ هناك فعلاً واحداً كان محلاً للمحبوبية الناشئة من المصلحة والمبغوضية الناشئة من المفسدة، فهنا مصلحة ومحبوبية شأنية وغرض شأنيّ في الإيجاد، ومفسدة ومبغوضية شأنية وغرض في الترك. فتزاحم هذه المبادئ في المقام خروجها من الشأنية إلى الفعلية لاستحالة اجتماع الضدّين على شيء واحد، وبعد الكسر والانكسار يكون أحد الطرفين فعلياً دون الآخر، وهذا القسم من التزاحم لا يتصوّر إلا في مورد وحدة الموضوع، وإلا فلو كان الموضوع متعدّداً كما لو كانت المصلحة والمحبوبية في صلاة الجمعة، والمفسدة والمبغوضية في شرب الخمر، فلا محذور فيه؛ لعدم اجتماع الضدّين في مورد واحد.

من أحكام هذا التزاحم أنّه لا يفرق فيه بين أن تكون الملاكات كلّها أو بعضها إلزامية وبعضها ترخيصية، فلو كان للمولى غرض في فعل، كما لو فرض أن فيه مبادئ الوجوب وكان فيه أيضاً مبادئ الإباحة، فإنّه لا محالة يقع التزاحم بين هذه الملاكات والمبادئ؛ لاستحالة أن تكون جميعها فعلية، وبعد الكسر والانكسار يكون مقتضى أحدهما فعلياً ومقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً. وهذا هو ميزان التعارض، فإنّه لو فرض ورود دليلين يكشف كلّ منهما عن ملاك يزاحم الآخر في موضوعه من قبيل صلّ ولا تصلّ وهكذا.

وهذا القسم من التزاحم هو التزاحم الملاكي الذي هو ميزان باب

التعارض، وقد يسمّى بالتزاحم الآخوندي نسبة إلى الآخوند الخراساني صاحب الكفاية.

القسم الثاني: التزاحم بملاك ضيق القدرة لا بملاك ضيق الموضوع ووحدته، وذلك كما لو فرض أنّ هناك غرضين للمولى، أحدهما متعلّق بالصلاة والآخر متعلّق بإزالة النجاسة من المسجد، وكل منهما غرض فعليّ في نفسه ولا منافاة فيما بينهما في عالم الغرض لأنّ كلاً منهما متعلّق بغير ما تعلّق به الآخر، ولا يلزم من فعليتهما معاً لا اجتماع المثلين ولا اجتماع الضدّين، إلا أنّ المكلّف لا يقدر على امتثالهما معاً مع فرض ضيق الوقت، فيقع التزاحم بين هذين الغرضين لضيق قدرة المكلّف في عالم الامتثال.

وهذا القسم من التزاحم هو المصطلح عليه في أصول الميرزا النائيني وفي كلمات المتأخّرين عنه بالتزاحم الامتثالي.

من أحكام هذا التزاحم أنّه يشترط فيه عدم وحدة الموضوع كما مثّلنا له، كذلك لا يتصوّر إلا في مورد غرضين لزوميين، أمّا لو كان أحد الغرضين لزومياً والآخر ترخيصياً كما لو فرض أنّ أحدهما كان واجباً كالصلاة والآخر مباحاً كإزالة النجاسة عن المسجد، فلا يوجد أيّ تزاحم فيما بينهما، لأنّ المفروض أنّ هذا التزاحم إنّما هو من ناحية ضيق قدرة المكلّف على الامتثال، وهذا يتطلّب أن يكون لكل من الغرضين امتثال، وهذا إنّما يكون في الأغراض اللزومية؛ إذ لا إمتثال للحكم الترخيصي. في هذا القسم أيضاً يقدم ما هو الأهمّ، لكن لا يوجب تقديمه سقوط ملاك الحكم بالنسبة للآخر عن الفعلية كما هو محقّق في محلّه.

القسم الثالث: التزاحم الحفظي، كما لو فُرض أنّ الغرضين المولويين كانا في موضوعين لا في موضوع واحد، وهذا وجه افتراقه عن القسم الأوّل، وإن هذين الغرضين أمّا أنّهما ليس لكل منهما امتثال كما لو كان أحدهما غير لزوميّ

أو مع كونهما لزوميين إلا أنّ المكلّف يستطيع أن يمتثلهما معاً، وهذا وجه إفتراقه عن القسم الثاني، فلا تزاحم هنا لا بملاك التزاحم الملاكي ولا بملاك التزاحم الامتثالي، إلا أنّه مع هذا بينهما تزاحم من قسم آخر.

توضيحه: إنّ المولى لو كان له غرض وجوبيّ في إكرام العالم وفرضنا أيضاً أنّه كان له غرض تحريميّ بالنسبة إلى إكرام الجاهل، من الواضح في هذه الصورة لا يوجد ـ بحسب الخارج ـ مادّة اجتماع لهذين العنوانين، فلا يقع التزاحم بين هذين الغرضين لا بملاك وحدة الموضوع لأنّ الأوّل موضوعه «العالم» في الخارج والثاني موضوعه «الجاهل» في الخارج، وكذلك لا تزاحم بملاك ضيق القدرة لأنّ المكلّف قادر على أن يكرم العالم ولا يكرم الجاهل.

هذا لو لم يعرف المكلّف مَن هو العالم ولا من هو الجاهل بحسب الخارج، بل كان العالم عنده مردّد بين عشرة وكذلك الجاهل مردّد بين عشرة، ولهما في الخارج مادّة اجتماع خمسة مكررة في هاتين العشرتين أي أن مجموع العشرتين خمسة عشر، خمسة في المجموعة الأولى يعلم فيهم العلم ولا يحتمل فيهم الجهل، وخمسة في المجموعة الثانية يعلم فيهم الجهل ولا يحتمل فيهم العلم، وخمسة مكررة في العشرتين يحتمل وجود العالم فيها ويحتمل وجود الجاهل فيها، فلا محالة يقع التزاحم لأنّ المولى في مقام حفظ غرضه الواقعي والوصول إليه، إمّا أن يكون وجوب إكرام العالم بالنسبة إليه أهمّ من تحريم إكرام الجاهل أي إنّ تلك المحبوبية الناشئة من المصلحة أقوى وأهمّ من المبغوضية الناشئة من مفسدة إكرام الجاهل أو يكون بالعكس.

فإن كان الأوّل، تتوسع دائرة المحرّكية والحافظية للغرض؛ بناءً على ما ذكرنا في المقدّمة الثانية، من أن عدم تعيّن موضوع الغرض الواقعي يوجب توسعة دائرة الحفظ والمحرّكية لا توسعة دائرة نفس الغرض بما هو هو، ومعنى ذلك أنّ المولى يجعل خطاباً ظاهرياً يبرز فيه شدّة اهتمامه بغرضه

الواقعي بحيث لا يرضى بتفويته حتى من الشاك في فرض عدم التعيّن واختلاط موارد أغراضه الإلزامية الوجوبية والتحريمية، فيحكم بوجوب الاحتياط والإتيان بتمام الأفراد فيحصل بذلك الحفظ التشريعي لأغراضه الواقعية.

وأمّا لو فرض العكس بأن لم يكن له اهتمام بإكرام العالم في حالة الشكّ والتردّد، وإنّما كان اهتمامه منصبّاً على عدم إكرام الجاهل، ففي هذه الحالة أيضاً يوسّع دائرة الحفظ والمحرّكية فيحكم احتياطاً بعدم إكرام أي واحد من الأطراف المشتبه فيهم، وهذه الحرمة الاحتياطية مرجعها ـ بحسب الحقيقة ـ إلى ما قلناه من إبراز شدّة اهتمام المولى بالغرض الواقعي بحيث لا يرضى بتفويته حتى تفويتاً احتمالياً.

فلو فرض أنّ المولى كان له مثل هذين الغرضين معاً، فقهراً يقع التزاحم بينهما في مقام الحافظية والمحرّكية، لأنّ هذا يقتضي توسعة دائرة الحفظ والمحرّكية طبقاً له، وذاك أيضاً يقتضي ذلك طبقاً له، ولا يعقل توسعة كليهما معاً، فيقع التزاحم بين هاتين التوسعتين، ومن الواضح أن هذا ليس تزاحماً من ناحية وحدة الموضوع، لأننا ذكرنا في المقدّمة الثانية أن عدم تعيّن متعلّق الغرض لا يوجب توسعة دائرة نفس الغرض. نعم، لو أن عدم التعيّن والاحتياط أوجب توسعة دائرة الغرض بحيث إنّ المولى كان يحبّ إكرام هؤلاء العشرة بتمامهم ويبغض إكرام تلك العشرة بتمامهم، لوقع التزاحم من القسم الأوّل، لأنّه يلزم أن يكون في الخمسة المكررة الموضوع واحداً، فيجتمع الضدّان وهو غير معقول، إلا أننا بينّا هناك أن لا موجب ـ من حيث الصناعة ـ لتوسعة دائرة نفس الغرض بل الغرض في كلٍ منهما لا يتجاوز موضوعه الواقعي.

نتيجة ذلك: أنّه لا تزاحم بالملاك الأوّل، لأنّ الجاهل غير العالم، فهما

موضوعان، كما لا تزاحم بالملاك الثاني لأنّ المكلّف ليس عاجزاً أن يكرم العالم وأن لا يكرم الجاهل، وإنّما التزاحم في المقام بلحاظ اقتضاء كلّ من الغرضين توسعة دائرة الحفظ والمحرّكية ـ بناءً على كونه فعلياً حتى في حالة الشكّ ـ طبقاً لها. فإذا وقع مثل هذا التزاحم عند المولى فيطبّق عليه حينئذٍ قانون الأهمية، فأيّ من الغرضين كان أهمّ من الآخر يكون هو المؤثّر في توسعة دائرة الحفظ التشريعي، فيترتّب على ذلك جعل حكم ظاهري يحفظ ذلك الغرض حتى في حالة الشكّ والتردّد، كما هو الحال في القسم الأوّل من التزاحم، لكن مع وجود هذا الفارق بينهما أنّه في التزاحم الملاكي حينما كان يقدّم الأهمّ بعد الكسر والانكسار يزول الآخر عن الفعلية مطلقاً ويبقى مجرّد شأنية الغرض؛ لاستحالة اجتماع الحبّ والبغض على موضوع واحد، أمّا هنا حيث إنّ الموضوع متعدّد ففعلية المحبوبة والمبغوضية لا محذور فيها؛ لعدم وقوع التزاحم بين الحبّ والبغض في فعلية وجودهما في أفق نفس العالم، وإنّما التزاحم في تأثيرها في توسعة دائرة الحفظ والمحرّكية، فلو قدّم أحدهما لا يزول الآخر عن كونه غرضاً فعلياً موجوداً في نفس المولى ويكون وجوده فعلياً من هذه الناحية. نعم يحرم من التأثير في الحفظ والمحرّكية، فالتزاحم الحفظي يشبه التزاحم الامتثالي من هذه الناحية من حيث إنّ تقديم الأهمّ في مقام الامتثال لا يوجب سقوط الآخر عن الفعلية رأساً، وإن كانت بينهما فوارق من جهة أخرى.

فتحصّل أنّ التزاحم لا ينحصر أمره في الملاكي والامتثالي وإنّما هناك قسم ثالث هو التزاحم في التأثير في توسعة دائرة الحفظ والمحرّكية في مورد اختلاط الأغراض الإلزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريمية، وهذا التزاحم يقدّم فيه الأهمّ على المهمّ، كلّ ذلك لا يوجب زوال المهمّ عن الفعلية رأساً، بل يبقى فعلياً إلا أنّه يكون محروماً من التأثير في توسعة دائرة الحفظ

التشريعي. وهذا القسم من التزاحم وهو التزاحم الحفظي ـ هو المشار إليه في المتن بقوله: «غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلّف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات بين أمرين ...».

من هنا يعرف بأن «هناك فعليّتين للغرض الواقعي:

• فعليّة بقطع النظر عن التزاحم الحفظي، وفي هذه الفعلية يكون الغرض الواقعي بمبادئه من الحبّ والبغض والإرادة ـ فضلاً عن الملاك ـ محفوظاً في متعلّقه الواقعي.

• وفعلية أخرى بلحاظ التزاحم الحفظي، وتعني فعلية المحرّكية لأحد الغرضين في موارد الاشتباه والتزاحم الناشئ منه التي لا تكون إلا لأهمّ الغرضين الفعليين بالفعلية الأولى.

وغاية ما يدلّ عليه دليل القائل ببطلان التصويب هو اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية الفعلية بالمعنى الأوّل، أي اشتراكهما في المصالح الواقعية والحب والإرادة فضلاً عن الجعل والاعتبار»(١).

النتيجة المترتبة على المقدمات الثلاث

إذا اتّضحت هذه المقدّمات نقول: إنّ الحكم الظاهري تارة يكون إلزامياً والواقعي ترخيصياً، كما لو أوجب المولى الاحتياط في قسم من الشبهات بأيّ لسان كان، وأخرى بفرض العكس، وفي كليهما لا تأتي شبهة اجتماع الضدّين ولا شبهة نقض الغرض.

أمّا القسم الأوّل: فلأنّ الحكم الظاهري الإلزامي هو توسعة في دائرة الحفظ للأحكام الواقعية الإلزامية، وملاكه هو نفس ملاك الحكم الواقعي

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٠٥.

الإلزامي، والسبب في جعل مثل هذا الحكم الظاهري هو أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلّف الذي اختلطت عليه الأحكام الإلزامية بغيرها ولم يكن للمولى طريق لرفع هذه الاشتباه والاختلاط ولا مصلحة في ذلك، فلا محالة يحفظ أغراضه الإلزامية الواقعية بتوسعة دائرة المحرّكية لها بجعل حكم ظاهريّ إلزاميّ، روحه عبارة عن إيجاب الاحتياط نتيجة اهتمامه بأغراضه الواقعية الإلزامية وعدم رضاه بفواتها حتى في حالات الشكّ والاشتباه بالمباحات الواقعية.

وأمّا القسم الثاني: فأيضاً لنفس ما تقدّم في القسم الأوّل بإضافة نكتة أنّ الأحكام الترخيصية الواقعية في هذا القسم لابد أن تكون عن مقتضٍ للترخيص أي أن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه ولا يكفي مجرّد عدم المقتضي للإلزام، فإنّ الحكم الترخيصي الناشئ من عدم المقتضي للإلزام لا يمكن أن يزاحم مقتضي الإلزام، لما ذكرنا في المقدّمة الأولى أنّ الاباحة الواقعية على قسمين، اقتضائية ولا اقتضائية، وأن الأخيرة لا تكون مقتضية لتوسعة دائرة الحفظ والمحرّكية، والدالّ على وجود مثل هذه الأغراض الترخيصية الاقتضائية هو نفس دليل الحكم الظاهري الترخيصي.

فإذا وقع التزاحم بين الاباحات الواقعية والإلزامات الواقعية بلحاظ توسعة دائرة الحفظ التشريعي لهما، فتارة يوسّع المولى دائرة الحفظ للإلزامات الواقعية ـ إذا كانت أهمّ ـ وذلك بجعل الخطابات الظاهرية الإلزامية.

وأخرى يوسّع دائرة الحفظ للإباحة الاقتضائية الواقعية ـ إذا كانت أهمّ ـ بإنشاء الخطابات الظاهرية الترخيصية، وتقديم ملاكات الإلزام على ملاكات الاباحة أو بالعكس لا يوجب زوال الآخر وعدم فعليّته، وإنّما يؤدّي إلى انسلاخه عن الحفظ والمحرّكية لما بينّاه في المقدّمة الثالثة من الفرق بين التزاحم في مقام الحفظ والتزاحم في أصل فعلية الحكم.

وبهذا يظهر عدم تأتّي شبهة اجتماع الضدّين وشبهة نقض الغرض.

أمّا الأولى: فلأن اجتماع الضدّين بلحاظ المبادئ والملاكات إنّما يتصوّر لو قلنا بأنّ الحكم الظاهري له مبادئ قائمة بمتعلّقه، ولم يتمّ ذلك لأنّه تقدّم أنّ الأحكام الظاهرية ـ سواء كانت إلزامية أو ترخيصية هي بحسب الحقيقة توسعة في دائرة الحفظ والمحرّكية؛ لما قلناه في المقدّمة الثانية أن توسيع دائرة الحفظ لا يوجب توسعة دائرة الغرض حتى يوجب التضادّ ما بين مبادئ الأحكام الظاهرية ومبادئ الأحكام الواقعية. فتوهُّم التضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي إنّما هو الاعتقاد أنّ لكل منهما ملاكاً غير ما هو للآخر، وهذا غير تامّ لأنّ ملاك الحكم الظاهري هو نفس ملاك الحكم الواقعي.

أمّا الثانية: فلأنّ المولى بجعله أصالة البراءة ظاهراً وإن نقض غرضه في موارد الوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية، إلا أنّ المفروض أن هذا بملاك التحفّظ على غرض أهمّ، ونقض أخف الغرضين، بملاك التحفّظ على أهمّ الغرضين أمر معقول وليس محالاً.

إلى هنا أمكننا التوفيق بين الأحكام الظاهرية ـ إلزامية كانت أم ترخيصية ـ وبين ثبوت المبادئ الواقعية للحكم الواقعي بتمامها على موضوعاتها وثبوت الخطابات الواقعية المتكفّلة لإبراز تلك المبادئ الواقعية.

هذا تمام الكلام في الشبهات التي أثيرت حول الحكم الظاهري بلحاظ العقل النظري والجواب عنها.

إلا أننا ذكرنا ـ في ما تقدّم ـ أنّه قد يستفاد من المتن أنّ هناك شبهة تتأتى بلحاظ العقل العملي وهي دعوى أنّ التعبّد بالأحكام الظاهرية يؤدّي إلى تفويت كثير من المصالح على المكلّف وإلقائه في كثير من المفاسد، مع أنّه

لا ضرورة لذلك مع فرض تمكّن المكلّف من الفحص وتحصيل العلم في فرض انفتاح العلم أو تمكّنه من الاحتياط والامتثال الإجمالي في فرض انسداده، فالمولى بجعله الأمارات والأصول العملية الظاهرية يلقي المكلّف في كثير من الخسائر، وهذا التفويت من قبل المولى الحكيم قبيح بحكم العقل العملي.

هذه الشبهة لم يبق لها موضوع ـ بناءً على ما تحقّق في جواب شبهات العقل النظري ـ فإنّ تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة وان كان في نفسه أمراً لا يناسب الحكيم بالإضافة إلى عباده. إلا أنّ ذلك إذا حصل منه بملاك التزاحم بين الأغراض المولوية بالنحو الذي بيّنّاه ـ في ما سبق ـ كان مؤدّياً بمقتضى قوانين باب التزاحم الحفظي إلى تقديم أهمّ الغرضين على أضعفهما. فالمولى تحفّظاً على أقوى الغرضين يوسّع دائرة الحفظ التشريعي طبقاً له. وهذا التقديم وإن كان يفرّط بأضعف الغرضين في جملة من الموارد تفريطاً يؤدّي إلى الوقوع في المفسدة أحياناً وإلى خسارة بعض المصالح أخرى، إلا أنّ مثل هذا التفريط لا يكون فيه شائبة قبح أصلاً. نعم، إنّما يكون فيه ذلك لو فرض أنّه تفويت ابتدائي تبرّعي من قبل المولى على المكلّف، حينئذٍ يبقى مجال لهذه الشبهة، أمّا لو كان هذا التفويت نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم الحفظي في المبادئ الحقيقية للأحكام الواقعية بالنحو الذي بيّنّاه، فلا يكون فيه أي شائبة بل يكون حسناً من قبل المولى ويكون خلافه قبيحاً من قبله.

فهذه الشبهة غير تامّة أيضاً، ولعلّ هذا هو مقصود السيد الشهيد في المتن عندما قال: «فإنّ الحكم الظاهري وان كان قد يسبّب ذلك ولكنه إنّما يسبّبه من أجل الحفاظ على غرض أهمّ».

تنبيهان

الأول: الجذور التاريخية لنظرية المصنف ﰗ

يمكن أن يقال إنّ هذه النظرية التي طرحها السيد الشهيد للجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية لها جذور في كلمات بعض الأعاظم، وإليك بعض تلك الكلمات:

• قال الخراساني في الكفاية: «لأنّ أحدهما طريقيّ عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجّز، أو لصحّة الاعتذار بمجرّده من دون إرادة نفسانية أو كراهة، كذلك متعلّقة بمتعلّقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنّه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنّه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، بل إنّما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقي»[1].

• وقال الميرزا النائيني في أجود التقريرات: «وأمّا الثاني: فهو كحكم العقل بقبح فعل ما يترتّب عليه هلاك النفس قطعاً أو احتمالاً، فإنّ حكمه بقبح ذلك الفعل في موارد إحراز تحقّق الهلكة حكم واقعيّ ناشئ من ملاك واقعيّ أعني به حفظ النفس، وفي موارد الشكّ فيها حكم طريقيّ ناشئ من الاهتمام بمراعاة الواقع وكحكمه بقبح الإقدام على معصية المولى، فإنّ حكمه بذلك في موارد القطع بالمعصية حكم ناشئ من ملاك واقعيّ أعني به التعدّي على المولى، وفي موارد الشكّ فيها كموارد الاقتحام في الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي حكم طريقيّ ناشئ من ملاك التحفّظ عن الوقوع في

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٧٧.

المعصية الواقعية»[١].

• وفي مورد آخر قال الميرزا: «إنّ وجوب الاحتياط حكم طريقيّ متمّم للجعل الأوّل وناشٍ عن ملاك الحكم الواقعي بعينه»[٢].

• وقال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «لأنّ الأمر الطريقي ـ كما ذكرناه غير مرّة ـ هو ما يكون بحسب لبّ الإرادة في فرض الموافقة عين الإرادة الواقعية ويكون موضوعه عين موضوعها بحيث يكون امتثاله والعمل على وفقه عين امتثال الأمر الواقعي، كما يكون ذلك في جميع الأوامر الواردة في موارد الأمارات والأصول المثبتة حتى مثل إيجاب الاحتياط»[٣].

• وقال المحقّق الأصفهاني في «نهاية الدراية» تعليقاً على عبارة الكفاية المتقدّمة: «لا يخفى عليك أنّ الطريقية متقوّمة بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع في متعلّقه لا بكون نفسه ذا مصلحة وإلا فالإنشاء مطلقاً يكون الغرض منه قائماً به، وهو تارةً جعل الداعي، وأخرى جعل المنجّز مثلاً، وهو غير الغرض من الواجب وهي المصلحة القائمة بذات الواجب، وحيث إنه ليس في مورد الأمر الطريقي مصلحة زائدة على مصلحة الواقع فلا يعقل أن يكون في مورده إرادة تشريعية أخرى، فلا يعقل أن يكون في مورده بعث آخر، فلا محالة يكون الإنشاء بداعي تنجيز الواقع لا بداعي البعث مثلاً.

وحيث إنّ البعث الطريقي بداعي تنجيز الواقع وإيقاع المكلّف في كلفة الواقع فلا دعوة لنفسه بما هو، ولذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفة أو موافقة، لأنّ الغرض منه جعل الخبر منجّزاً للواقع لا جعل الداعي إلى العمل.

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١ ـ ص ٤١٠.

(٢) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ١٨٧.

(٣) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ٣ ـ ص ٤٧٧.

نعم، هو موجب لدعوة الأمر الواقعي وكونه منجّزاً له بلحاظ أن مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منصوب من قبل المولى بحيث جعله الشارع محقّقاً لدعوة تكليفه الواقعي كمخالفة التكليف الواصل بالحقيقة خروج عن زيّ الرقّية ورسم العبودية فيكون ظلماً على المولى وموجباً لاستحقاق الذمّ والعقاب»[١].

• قال السيد الخوئي في مصباح الأصول: «والأحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح، بل تابعة للمصالح في أنفسها، فإنّها مجعولة في ظرف الشكّ في وجود المصلحة الواقعية، وقد لا تكون مصلحة في المتعلّق واقعاً، فكيف يمكن أن تكون تابعة للمصالح الواقعية في المتعلّقات؟ ففي موارد الاحتياط ـ كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي التحفّظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذّر عن الوقوع في المفسدة الواقعية أحياناً، وفي موارد الترخيص ـ كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص، أو في الشبهة الموضوعية مطلقاً ـ جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة، وهي التسهيل على المكلّفين»[٢].

إذن هذه النظرية ـ في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية ـ كان لها جذور في كلمات الأعلام من الأصوليين. نعم، المصنّف ﷺ رتّبها بصورة منطقية، وأظهرها بشكل أكثر وضوحاً ونضجاً وعمقاً.

التنبيه الثاني: في منشأ الشبهة

إنّ منشأ الشبهة هو التعبير بكلمة (ظاهريّ وواقعيّ) فهو الذي أوقع الأصوليين في الشبهة، حيث تصوّروا أنّ الحكم على قسمين واقعيّ وظاهريّ فهما متضادّان، مع أنّه لم يرد هذا التعبير في رواية، فلو كانوا يعبّرون أنّ الحكم

(١) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ١٤١.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ١١٠.

الواقعي له درجتان من الفعليّة فتارةً يجعل على دائرة الغرض الواقعي وتارةً يجعل على أوسع من الغرض الواقعي، لكان أفضل؛ لأنّه في الواقع لا يوجد عندنا حكمان بل حكمٌ واحد حقيقته المبادئ، وهذه المبادئ تارةً تستدعي من الجاعل جعل حكم مساوٍ لها، وأخرى تستدعي منه جعل حكم أوسع من دائرتها؛ وذلك فيما لو كانت تلك الأغراض والمبادئ مهمّة بحيث لابدّ أن يحصل عليها المكلّف حتّى في حالة الشكّ.

أضواء على النص

• قوله ﭭ: «**فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تامّ ولكنّه في افتراضه أنّ الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ في متعلّقه بالخصوص تامّ**».

بمعنى أنّ الجواب الذي ذكره السيد الخوئي ﭭ يتضمّن أمرين:

الأوّل: وهو أنّ المصلحة والملاك في الحكم الظاهري في نفس جعله، وهذا غير صحيح كما تقدّم سابقاً.

والثاني: وهو أنّ الملاك والمصلحة في الحكم الظاهري ليست في متعلّقه بالخصوص، وهذا المقدار صحيح. فالسيد الخوئي ﭭ تقدّم خطوة واستطاع أن يقول إنّ الحكم الظاهري ليس فيه مبادئ مستقلّة عن مبادئ الحكم الواقعي.

• قوله ﭭ: «**فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري إلى افتراض أنّ مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلّقه بالخصوص لئلا يلزم التضادّ، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط؛ لئلا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم**». أي لكي نجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ليس من الضروري أن نفترض أنّ الملاك والمبادئ في نفس متعلّق الحكم الظاهري لئلا يلزم اجتماع الضدّين أو المثلين، ولكنها في نفس الوقت ليست هذه المبادئ

والمصلحة موجودة وقائمة في نفس الجعل فقط؛ لئلا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم.

• قوله ﷺ: «**وذلك بأن نقول إنّ مبادئ الأحكام الظاهريّة هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة**». أي إنّ الجواب الصحيح عن الإشكال المتقدّم هو: إنّ مبادئ الأحكام الظاهرية ليست هي في نفس الجعل، وليست في متعلّقها بخصوصه، وإنّما هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية، وليس في الأحكام الظاهرية مبادئ وراء مبادئ الأحكام الواقعية حتى يلزم التضادّ بينهما؛ إذ ليس في المقام إلا مبادئ الأحكام الواقعية.

بعبارة أخرى: إنّ المبدأ الذي اقتضى جعل الحكم الواقعي هو بعينه اقتضى جعل حكم ظاهريّ على طبقه إذا كان بدرجة من الأهمية تقتضي الحفاظ عليه عند حصول الاشتباه والاختلاط لدى المكلّف.

وقد ينقدح في المقام سؤال وهو: إذا كانت مبادئ الحكم الظاهري ومبادئ الحكم الواقعي كلاهما واحد فكيف يختلفان في بعض الأحيان بحيث يكون الواقعي على الوجوب والظاهري على الحرمة أو بالعكس؟

وقد أوضح السيد الشهيد ﷺ الجواب على هذا السؤال ضمن أمور ثلاثة تطرقنا إلى بيانها بالتفصيل في الشرح.

• قوله ﷺ: «**إنّ كلّ حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي ....وقد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي ملاك**». بمعنى أنّ الأحكام التكليفيّة ناشئة من مصالح ومفاسد في متعلّقاتها، وهذه المصالح والمفاسد إمّا ملزمة أو لا، وعلى أساسها توجد عندنا الأحكام الأربعة وهي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة. أمّا الإباحة بالمعنى الأخصّ فهي على قسمين: إباحة اقتضائيّة وهي التي تنشأ من ملاك اقتضائي بأن يكون المكلّف مطلق العنان، وبعبارة أخرى: إنّ الإباحة الاقتضائيّة فيها ملاك إلزامي ولكن متعلّق هذا الملاك ليس هو

الفعل والترك بل أن تكون حرّاً في الفعل والترك. وإباحة لا اقتضائيّة، وهي التي تنشأ من خلو الفعل من أي ملاك.

• قوله ﭬ: «**وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميز بعضها عن البعض .... ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة**». إذا اختلطت على المكلّف المحرّمات الواقعية بالمباحات، أو الواجبات الواقعية بالمباحات ولم يقدر على تمييز بعضها عن البعض الآخر، فهذا لا يغيّر الأغراض الواقعية وملاكات ومبادئ تلك الأحكام، فالمباح يبقى على إباحته واقعاً والواجب يبقى على وجوبه واقعاً وكذا الحرام على حرمته واقعاً، فالواجبات تبقى فيها مبادئ المصلحة الواقعية وإن لم يقدر المكلّف على معرفتها وتمييزها، وكذلك الحال في مبادئ المحرّمات والمباحات، وهذا ثابت بحكم وجود أحكام واقعية ثابتة بحقّ الجميع العالم بها والجاهل لا تتبدّل ولا تتغيّر.

فالمباح يبقى على إباحته واقعاً وليس فيه سوى مبادئ الإباحة ـ إن كانت ناشئة من ملاك ـ والحرام يبقى على حرمته واقعاً وليس فيه سوى مبادئ الحرمة من مفسدة ومبغوضية.

بعبارة أخرى: لابدّ ـ دائماً ـ من وجود تطابق بين الحكم الذي هو الاعتبار، وبين الغرض والمبدأ الذي ينشأ منه الحكم فلا يكون أوسع ولا أضيق. فالأحكام الواقعيّة لابدّ أن تكون منسجمة في دائرتها مع الأغراض والمبادئ التي نشأت منها تلك الأحكام الواقعيّة. ففي بعض الأحيان المشرّع يحتاج ـ في مقام العمل ـ أن يوسّع دائرة الحكم، ولكن بلا أن تتوسّع دائرة الغرض، كما لو كان غرض المولى الأساس في أن ينقذ ابنه إذا غرق لا غيره، فتارة يقول لعبده: إذا صار ابني في معرض الغرق يجب عليك إنقاذه. ففي هذه الصورة يجب على العبد إنقاذ الولد إذا قطع أنّ هذا هو ابن المولى، أمّا لو شكّ في أنّ هذا هو ابن المولى فلا يجب عليه إنقاذه. وأخرى يقول له: حتّى لو

شككت أنّه ولدي أنقذه، ففي هذه الصورة لم يتوسع غرض المولى ولكن تارةً يجعل المولى حكماً مطابقاً للغرض وأخرى يجعل حكماً أوسع من دائرة الغرض فالذي توسّع هو حافظيّة الغرض ومحرّكيّته لأنّ الغرض فيه محرّكيّة، وهذه المحرّكيّة تارةً تكون مساوية للغرض وأخرى تكون أوسع منه.

فقد تتوسّع دائرة الحفظ ولكن لا يشترط أن يكون لها مبادئ في متعلّقها، بل يمكن أن تنشأ من مبادئ نفس الغرض الواقعي. والحكم الظاهري هو توسعة دائرة الحافظيّة بمعنى أنّ المولى في دائرة الاعتبار وفي دائرة حفظ ذلك الغرض الواقعي قد يجعل اعتباراً مساوياً للغرض وقد يجعل اعتباراً أوسع من دائرة الغرض. فالأحكام الظاهريّة فيها مبادئ وهي نفس مبادئ الحكم الواقعي.

• قوله ﷺ: «**غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلّف**» الذي ضاعت عليه الملاكات الواقعيّة، واختلطت عليه مبادئ الإباحة مع مبادئ الحرمة، فيستطيع المولى أن يرفع الاختلاط بإلهامه الصحيح، ولكن المصلحة ليست في ذلك، وإنّما المصلحة في أن يعيّن له تكليفاً جديداً.

• قوله ﷺ: «**إمّا أن يرخّصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته، وإمّا أن يمنعه من ارتكاب ما يحتمل حرمته**». أي أنّ المولى في صورة اختلاط الأحكام المباحة والمحرمة على المكلّف لابدّ أن يوجّهه عملياً ـ باعتبار أنّ المكلّف لابدّ له من موقف عمليّ تجاه كلّ واقعة يشكّ في حكمها ـ فهو إما أن يرخّصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته، وإما أن يمنعه من ارتكاب ما يحتمل حرمته.

• قوله ﷺ: «**وواضح أنّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعية يدعو إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يحتمل حرمته**». أي إن كان المولى مهتماً بأن لا يقع المكلّف في المفسدة بأي حال من الأحوال فإنّ هذا يدعوه إلى المنع عن كلّ ما يحتمل المكلّف حرمته، كأن يأمر بالاحتياط في الشبهات.

• قوله ﷺ: «**بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعية الموجودة ضمنها**».

بمعنى: لا طريق لحفظ المكلّف من الوقوع في المفاسد الواقعية إلا أنّ يحرم عليه كلّ ما يحتمل حرمته.

• قوله تَدَّسُ: «**فهو منع ظاهري ناشئ من مبغوضية المحرّمات الواقعية**».

أي: إنّ هذا المنع يكون منعاً ظاهرياً ناشئاً عن المبادئ في متعلّق الحرمة الواقعية لأجل الحرص على ضمان اجتنابها. فليس في الحكم الظاهري مبادئ مستقلّة عن مبادئ الحكم الواقعي.

• قوله تَدَّسُ: «**إن كانت الإباحة في المباحات الواقعية ذات ملاكٍ لا اقتضائي**».

أي ناشئة من خلوّ الفعل عن الملاك.

• قوله تَدَّسُ: «**فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور**». لأنّ اللا اقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، فلا يوجد أي تزاحم في عالم حفظ الملاكات في هذه الصورة.

• قوله تَدَّسُ: «**وفي حالة شموله للمباح الواقعي**». لمحتمل الحرمة؛ لأنّه لا يغيّر الأغراض، فالمباح باقٍ على إباحته في الواقع ولكن المكلّف لا يعلم به.

• قوله تَدَّسُ: «**بل عن مبغوضية المحرّمات الواقعية والحرص على ضمان جتنابها**».

أي ضمان اجتناب تلك المحرّمات الواقعيّة.

• قوله تَدَّسُ: «**وأمّا إذا كانت الإباحة ذات ملاك اقتضائي فهي تدعو إلى الترخيص في كلّ ما يحتمل إباحته**». أي أنّ المولى يرخص في ارتكاب كلّ ما يحتمل إباحته حتى الحرام الواقعي المحتمل إباحته، وفي هذه الصورة سوف يقع التزاحم في مقام حفظ تلك الملاكات.

• قوله تَدَّسُ: «**لا لأنّ كلّ ما يحتمل إباحته ففيه ملاك الإباحة**». فيقال يلزم التصويب وانقلاب الملاكات.

• قوله تَدَّسُ: «**وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرّماته ومباحاته**».

أي إنّ المولى سوف يجري موازنة بين ملاكات المباحات الواقعية

وملاكات المحرّمات الواقعية، وما ذكره هو مثال، وإلاّ قد يزن المولى درجة اهتمامه بواجباته ومباحاته.

• قوله ﰀ: «**فإن كان الملاك الاقتضائي في الإباحة أقوى وأهمّ رخص في المحتملات**». بمعنى حتّى في مشكوك الحرمة يقول المولى: كلّ شيء لك حلال.

• قوله ﰀ: «**إذا كان محتمل الإباحة**». أمّا إذا كان مقطوع الحرمة فلا يجري الأصل العملي إذا اختلطت الإباحة مع الحرمة.

• قوله ﰀ: «**وفي حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون منافياً لحرمته**». أي شمول المباح للحرام الواقعي، فلا ينقلب متعلّق الحرمة إلى إباحة، بل هو باق على واقعه ولكن لا توجد له فعليّة أخرى، بل توجد فيه الفعليّة الأولى.

• قوله ﰀ: «**إنّ الأحكام الظاهريّة خطابات**». قلنا ـ في ما سبق ـ إنّ الخطابات كاشفة عن الحكم وليست هي الحكم، فمراده من الخطابات الاعتبارات، وليس الخطاب الكاشف عن الاعتبار. بمعنى أنّ الشارع ـ في الواقع ـ يوجد عنده نوعان من الاعتبار: اعتبار مساوٍ للغرض الواقعي، واعتبار أوسع دائرةً من الغرض الواقعي. وهذا الأوسع يسمّى الحكمُ الظاهريّ.

• قوله ﰀ: «**تعيين الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعيّة**». حينما يقع التزاحم فيما بين الملاكات الواقعيّة في مقام حفظها.

• قوله ﰀ: «**وبهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني**». أي بهذا البيان للحكم الظاهري اتّضح الجواب عن الشبهه التي تقول إنّ الحكم الظاهري يؤدّي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، لأنّ الحكم الظاهري ـ في حالة عدم مطابقته للواقع ـ وإن كان يفوّت المصلحة الواقعية ويسبّب الإلقاء في المفسدة إلا أنّ ذلك لأجل الحفاظ على المصلحة الأهمّ.

(١٧)

شبهة تنجز الواقع المشكوك

وفيه المباحث التالية

- الجواب عن شبهة عدم اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم العقلي
- رأي السيد الشهيد في شبهة تنجز الواقع المشكوك
- لفت نظر

شبهة تنجز الواقع المشكوك

وأمّا الاعتراضُ الثالثُ فقد أُجيبَ: بأنّ تصحيحَ العقابِ على التكليفِ الواقعيِّ الذي أخبرَ عنهُ الثقةُ بلحاظِ حجّيةِ خبرِه، لا ينافي قاعدةَ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، لأنّ المولى حينما يجعلُ خبرَ الثقةِ حجّةً يُعطيه صفةَ العلم والكاشفيةِ اعتباراً على مسلكِ الطريقيةِ المتقدّم، وبذلك يخرجُ التكليفُ الواقعيُّ عن دائرةِ قبح العقابِ بلا بيان، لأنه يُصبحُ معلوماً بالتعبّدِ الشرعيِّ، وإنْ كان مشكوكاً وجداناً.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ هذهِ المحاولةِ إذا تمّتْ فلا تجدي في الأحكامِ الظاهريةِ المجعولةِ في الأصولِ العمليةِ غيرِ المحرزةِ كأصالةِ الاحتياط، على أنّ المحاولةَ غيرُ تامّةٍ، كما يأتي إن شاء اللهُ تعالى.

والصحيحُ: أنّه لا موضوعَ لهذا الاعتراضِ على مسلكِ حقِّ الطاعةِ؛ لما تقدّمَ من أنّ هذا المسلكَ المختارَ يقتضي إنكارَ قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيان رأساً.

وقد تلخّصَ مما تقدّمَ أنّ جعلَ الأحكام الظاهريةِ ممكن.

الشرح

الجواب عن شبهة عدم اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم العقلي

قلنا ـ في ما سبق ـ إنّ هناك سنخاً آخر من المحاذير تواجه جعل الحجّية للحكم الظاهري، هي أنّه يتنافى مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان ـ بناءً على مسلك المشهور المؤمنين بعقلية هذه القاعدة ـ حيث إنهم بنوا أصولهم في باب الأدلّة العقلية على قاعدتين متقابلتين هما: قاعدة: قبح العقاب بلا بيان، أي بلا قطع، وقاعدة: حسن العقاب مع البيان، وصار هذا سبباً في البحث عن كيفية إخراج موارد الأمارات والأصول المثبتة للتكليف عن القاعدة الأولى وإدخالها في الثانية، «مع أنّ الأمارة والأصل ليست بياناً للحكم الواقعي، فلا زال الحكم الواقعي ثابتاً في دائرة ما لم يبين، ودليل حجّية الأمارات والأصول إنّما أثبت الحكم الطريقي لا الحكم الواقعي، وبما أنّ الحكم الطريقي ليس وراءه في غير فرض المصادفة للواقع شيء من مبادئ الحكم من الحبّ والبغض والمصلحة والمفسدة، إذن فلا عقاب عليه وإنّما العقاب على الواقع والمفروض عدم تمامية البيان بالنسبة إليه»[1].

هذه الشبهة أجيب عنها تارة بناءً على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأخرى بناءً على إنكارها وعدم التسليم بها.

الاتجاه الأوّل: قبول القاعدة العقلية

قد أجيب عن الشبهة أعلاه بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ القاعدة لو تمّت «فإنّما تتمّ في ما لو شككنا في الحكم وشككنا أيضاً في اهتمام المولى به على تقدير وجوده، فيكون لنا شكّ في شكّ.

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١، ق٢ ، ص٣٤٨.

أمّا إذا علمنا باهتمام المولى به على تقدير ثبوته فالحكم على تقدير وجوده يكون منجّزاً، واحتمال التكليف المنجّز منجّز.

على هذا نقول: إنّ الحكم الظاهري الإلزامي ـ سواء كان بلسان جعل الطريقية أو جعل المنجّزية أو بأيّ لسان آخر ـ يدلّ بالدلالة العرفية على اهتمام المولى بالحكم على تقدير وجوده كدلالة الإنشاء الواقعي بالدلالة العرفية على ثبوت روح الحكم في نفس المولى، فارتفع الإشكال»[١].

قال المحقق العراقي في حواشيه على فوائد الأصول: «إنّ المصلحة إذا كانت مهمّة بنحو لا يجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهراً الإرادة المتعلّقة به وأمره يكون تبعاً لهذا الاهتمام، ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجّز عقلاً وخارج عن موضوع قبح العقاب بلا بيان، وإنّ الأمر الطريقي كاشف عن هذا الاهتمام، ولذا يكون منجّزاً للواقع عند المطابقة، كما أنّ مخالفته كاشفة عن عدم الاهتمام به»[٢].

الجواب الثاني: ما ذكرته مدرسة الميرزا النائيني ـ بناءً على مسلك جعل الطريقية ـ أن البيان المأخوذ عدمه موضوعاً في قاعدة: «قبح العقاب بلا بيان» قد تمّ ووجد بقيام الأمارة، لأنّ دليل الحجّية قد جعل الأمارة علماً وبياناً، إذن ارتفع موضوع القاعدة العقلية الأولى.

قال السيد الخوئي قدس سره: «إن العقل مستقلّ بقبح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الأمارة على التكليف فلا إشكال في تنجّزه على المكلّف وكونه مستحقّاً للعقاب على مخالفته، فإن كان ذلك لأجل تصرّف الشارع في موضوع العقل بقبح العقاب بلا بيان بأن جعل الأمارة طريقاً وبياناً، كان حكم العقل

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١، ق٢، ص٢٤.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣،ص١١٦. الحاشية رقم(١).

بقبح العقاب بلا بيان منتفياً بانتفاء موضوعه، لذا يعبَّر عن تقديم الأمارة عليه بالورود وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبّد الشرعي، وعليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجّز بلا حاجة إلى جعل التنجيز»[1].

هذا كلام صريح في أنّ البيان المأخوذ عدمه في القاعدة هو البيان الأعمّ من الظاهري والواقعي، وإن شئت قلت: الأعمّ من العلم الوجداني والتعبّدي، وعندما تجعل العلمية للأمارة يتحقّق فرد من هذا الجامع حقيقة.

أمّا لماذا قيّد السيد الشهيدﷺ هذا المسلك بالاعتبار حيث قال: (إنّ المولى حينما يجعل خبر الثقة حجّة، يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً)؛ فلعله إشارة منه إلى نظرية الميرزا في المقام، حيث إن هناك عدة نظريات لبيان كيفية التوفيق بين الحكم الظاهري وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

مناقشة السيدﷺ لنظرية الميرزاﷺ

إلا أنّ هذه المحاولة غير تامّة:

أوّلاً: لو قبلنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسلّمنا مسلك الطريقية والكاشفية المتقدّم، فهذه المحاولة مفيدة في رفع الشبهة بالنسبة إلى الأمارات والأصول العملية المحرزة.

ذلك لأنّ المجعول في الطرق والأمارات هو الطريقية والوسطية في الإثبات، بمعنى أنّ الشارع جعلها كالعلم في كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفة تامّة عنه بعد أن كانت طريقيّتها ناقصة في نفسها، لأنّ أدلّة حجّيتها ـ سواء كانت السيرة العقلائية المضاة من قبل الشارع أم كانت الروايات الآمرة بوجوب العمل بما يرويه الثقات ـ ظاهرة في جعلها كالعلم طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، والمجعول في الأصول العملية المحرزة كالاستصحاب وقاعدة

(١) **مصباح الاصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٣٧.

الفراغ والتجاوز وغيرها من القواعد الناظرة إلى الواقع في ظرف الشكّ ـ هو لزوم البناء العملي على طبق المؤدّى في مقام العمل وفرضه واقعاً بلحاظ ترتيب جميع الآثار العقلية والشرعية من المنجّزية والمعذّرية.

أمّا بالنسبة إلى الأصول العملية غير المحرزة كالاحتياط الشرعي والعقلي والبراءة العقلية والشرعية فلا تجدي في رفع الإشكال المتقدّم، لأنّها ليس لها نظر إلى الواقع أصلاً بل هي وظائف عملية للجاهل بالواقع فلا تكون محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشرعي، ومعه فلا تستطيع هذه الأصول أن تخرج مؤدّياتها من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وتدخلها في قاعدة «حسن العقاب مع البيان».

فهذا الجواب لو تمّ فإنّما يتمّ في باب الأمارات والأصول العملية المحرزة، فلابد في مقام دفع هذه الشبهة في تمام الموارد من التفتيش عن نظرية أخرى غير هذا المسلك.

ثانياً: إنّه سيأتي في الأبحاث اللاحقة ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ مسلك جعل الطريقية والكاشفية الذي اعتمده المحقّق النائيني وتبعه في ذلك جملة من المحقّقين غير تامّ، وأنّ هذا مجرّد لسان من ألسنة جعل الحكم الظاهري ولا يمكن أن يكون رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فهذه المحاولة التي ذكرها الميرزا ومن تبعه من أعلام مدرسته، لا تكفي لرفع غائلة التنافي بين جعل الحجّية للحكم الظاهري الإلزامي وبين حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

رأي السيد الشهيد في شبهة تنجز الواقع المشكوك

الصحيح في علاج هذا الإشكال أحد أمرين:

الأوّل: إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إنّ هذا الاعتراض إنّما ينتهي إليه كشبهة، بناءً على مسلك المشهور من

الأصوليين المؤمنين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كحكم عقليّ مستقلّ، أمّا بناءً على ما هو الحقّ عند السيد الشهيدﷺ من نظرية حقّ الطاعة للمولى في موارد الشكّ والجهل بالواقع، وأنّ حقّ مولوية المولى كما يشمل الأحكام المقطوعة كذلك يشمل أحكامه المشكوكة التي لا يرضى المولى بتركها عند الشكّ أيضاً، بناءً على هذا المبنى لا يتصوّر هناك منافاة بين الأحكام الظاهرية والحكم العقلي.

أمّا في الأحكام الظاهرية التنجيزية فلكونها بحسب الحقيقة مؤكّدة لحقّ الطاعة وموجبة لمزيد مسؤولية العبد تجاه مولاه في تلك الواقعة التي دلّت تلك الأحكام على الإلزام الشرعي فيها، لأنّ هذا الحكم الظاهري الإلزامي يصير منشأً للعلم بأن الحكم الواقعي المشكوك بدرجة من الاهتمام المولوي بحيث لا يرضى المولى بفواته حتى من الشاكّ فيه.

أمّا الأحكام الظاهرية الترخيصية «فهي أيضاً لا تكون منافية مع الحكم العقلي، لأنّ العقل وإن كان يحكم بالتنجيز (بناءً على نظرية حقّ الطاعة) لولا قيام الأمارة المرخصة، إلا أن ذلك كان من باب حقّ الطاعة والمولوية، وواضح أن هذا مرتفع موضوعاً مع قيام طريق قد أذن الشارع على أساسه في الإقدام، فإنّه مع هذا الإذن يكون الإقدام جرياً على طبق العبودية وقانون الرقية ولا يكون سلباً لمولوية المولى كما هو واضح»[(١)].

نعم يبقى إشكال آخر، وهو أنّه كيف يمكن التوفيق بين انحفاظ الغرض الواقعي في نفسه وبين رضا المولى بتفويته بجعل الحكم الظاهري على خلافه، وهذا ما تقدّم الجواب عنه في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

الثاني: التصرّف في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أجاب السيد الشهيد ﷺ في بحوث الخارج على هذه الشبهة بجوابين:

---

(١) **بحوث في علم الاصول**، مصدر سابق:ج٤،ص٧٤.

أحدهما: هو التصرّف بموضوع القاعدة ـ بعد فرض تماميتها ـ والالتزام بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو بيان الحكم الواقعي، أو عدم بيان اهتمامه به على تقدير ثبوته، وحيث إنّ دليل الحجّية يكشف عن ذلك الاهتمام فيرتفع موضوع القاعدة العقلية حقيقة ؛ لأنّ دليل الحكم الظاهري سوف يكون وارداً على القاعدة العقلية ومخرجاً لها عن موضوعها، قال ﷺ: «إنّ الصحيح في علاج هذا الإشكال أحد أمرين: ... أو الالتزام بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو عدم بيان الحكم الواقعي وعدم بيان اهتمام المولى به على تقدير ثبوته ودليل الحجّية كاشف عن الاهتمام المذكور فيرتفع موضوع القاعدة العقلية»[1].

فتلخّص مما تقدّم أن جعل الأحكام الظاهرية ممكن وليس بمستحيل، خلافاً لما ذكره ابن قبة.

لفت نظر

هناك قول هو على طرف النقيض مع ما ذهب إليه ابن قبة، يرى إيجاب التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارات على الله تبارك وتعالى، بمعنى أنّ في ترك التعبّد به قبح على الله، وقد نسب هذا القول إلى أبي الحسن البصري، واستدلّ على ذلك بدليل ذكره الغزالي في المستصفى، حيث قال: «ذهب قوم إلى أنّ العقل يدلّ على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلّة السمعية، واستدلّوا عليه بدليلين:

أحدهما: أنّ المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنّة متواترة ووجد خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام، ولأنّ النبيّ ﷺ إذا كان مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل، إذ لا يقدر على مشافهة الجميع

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٨٨.

ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كلّ أحد، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كلّ قطرٍ، لم يفِ بذلك أهل مدينته، وهذا ضعيف، لأنّ المفتي إذا فقد الأدلّة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، وأمّا الرسول ﷺ فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلّف به، فليس تكليف الجميع واجباً، نعم لو تعبّد نبيّ بأن يكلّف جميع الخلق ولا يخلي واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف، فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة في حقّه.

والدليل الثاني: إنّهم قالوا: صدق الراوي ممكن، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ فالاحتياط والحزم في العمل، وهو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن كذبه ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

الثاني: أنّه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق، لأنّ صدقه ممكن.

الثالث: هو أنّ براءة الذمّة معلومة بالعقل والنفي الأصلي فلا ترفع بالوهم، وقد استدلّ به قوم في نفي خبر الواحد، وهو وإن كان فاسداً فهو أقوم من قوله إنّ الصدق إذا كان ممكناً يجب العمل به»[1].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**شبهة تنجّز الواقع المشكوك**». التي قلنا إنّ منشأ التضادّ والتنافي فيها هو بين حكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان، وبين الحكم الظاهري الحاكم بالاشتغال وتنجز الواقع المشكوك.

• قوله ﷺ: «**وأمّا الاعتراض الثالث فقد أجيب...**». هذا جواب الميرزا

(١) المستصفى، مصدر سابق: ص ١١٧ ـ ١١٨.

النائيني، الذي يمكن استفادته مما جاء في «أجود التقريرات».

• قولهﭬ: «**يعطيه صفة العلم والكاشفية**». بناءً على جعل مسلك الطريقيّة يعطيه الكاشفيّة، وهذا الكشف الناقص يتمّم كشفه بمعنى جعل له الحجّية في قبال من يرى أنّ الحجّية هي جعل الحكم المماثل أو جعل المنجّزية والمعذّرية.

بعبارة أخرى: الميرزا عندما يقول «خبر الثقة حجّة» لا يريد أن يقول: جعلت حكماً مماثلاً، ولا يريد أن يقول: جعلته منجّزاً ومعذّراً، لأنّ المنجّزية والمعذّرية من أحكام العقل فلا تنالها يد التشريع. وإنّما يقول جعلت كشفه الناقص تامّاً اعتباراً لا تنزيلاً.

• قولهﭬ: «**وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان**». أي يخرج التكليف الواقعي المشكوك؛ لأنّ بحثنا في التكليف الواقعي المشكوك، وأمّا التكليف الواقعي المعلوم فلم يكن داخلاً في قبح العقاب بلا بيان.

• قولهﭬ: «**ونلاحظ على ذلك: أنّ هذه المحاولة إذا تمّت فلا تجدي في الأحكام الظاهرية المجعولة في الأصول العملية غير المحرزة**». فأوّلاً: هذه المحاولة غير تامّة.

وثانياً: إذا تمّت فإنها تستطيع أن تحلّ لنا المشكلة في الأحكام الظاهريّة الأماراتيّة والأصول العمليّة إذا كانت محرزة أو تنزيليّة. أمّا في الأصول العمليّة غير المحرزة التي لا يوجد فيها أي كاشفيّة فهذا الكلام لا يجدي.

(١٨)

الأمارات والأصول

وفيه المباحث التالية

- الأمر الأول: معنى الأمارة
- الأمر الثاني: تأريخ المسألة
- الأمر الثالث: الثمرات المترتبة على هذا البحث
- الأمر الرابع: مسلكان في الأمارات
- تقسيم الأحكام الظاهرية
- نظرية النائيني ومدرسته في التفريق بين الأمارات والأصول
- الصيغ المتصورة في المجعول الاعتباري للأصول العملية التنزيلية أو المحرزة

تنقسمُ الأحكامُ الظاهريةُ إلى قسمين:

أحدُهما: الأحكامُ الظاهريةُ التي تُجعلُ لإحرازِ الواقعِ، وهذه الأحكامُ تتطلّبُ وجودَ طريقٍ ظنّيٍّ له درجةُ كشفٍ عن الحكم الشرعيِّ، ويتولَّى الشارعُ الحكمَ على طبقِه بنحوٍ يلزمُ على المكلّفِ التصرّفُ بموجبِه، ويسمّى الطريقُ بـ«الأمارةِ»، ويسمّى الحكمُ الظاهريُّ بـ«الحجّيةِ» مِن قبيلِ حجّيةِ خبرِ الثقةِ.

والقسمُ الآخرُ: الأحكامُ الظاهريةُ التي تُجعلُ لتقريرِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهَ الحكمِ المشكوكِ، ولا يرادُ بها إحرازُه، وتسمَّى بـ«الأصولِ العمليةِ».

ويبدو مِن مدرسةِ المحقّقِ النائينيِّ تتئُن التمييزُ بين هذين القسمينِ على أساسِ ما هو المجعولُ الاعتباريُّ في الحكم الظاهري، فإن كان المجعولُ هو الطريقيةَ والكاشفيةَ دخل الموردُ في «الأمارات»، وإذا لم يكنِ المجعولُ ذلك وكان الجعلُ في الحكمِ الظاهريِّ متجهاً إلى إنشاءِ الوظيفةِ العمليةِ دخلَ في نطاقِ «الأصول».

وفي هذهِ الحالةِ إذا كانَ إنشاءُ الوظيفةِ العمليةِ بلسانِ تنزيلِ مؤدَّى الأصلِ منزلةَ الواقعِ في الجانب العمليِّ، أو تنزيلِ نفسِ الأصلِ أو الاحتمالِ المقوِّمِ له منزلةَ اليقينِ في جانبِه العمليِّ لا الإحرازيِّ فالأصلُ تنزيليٌّ أو أصلُ محرزٌ، وإذا كان بلسانِ تسجيلِ وظيفةٍ عمليةٍ محدّدةٍ بدون ذلك، فالأصلُ أصلٌ عمليٌّ صرفٌ.

وهذا يعنى أنّ الفرقَ بين الأماراتِ والأصولِ ينشأُ من كيفيةِ صياغةِ الحكمِ الظاهريِّ في عالمِ الجعلِ والاعتبار.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف ﷺ أنّ جعل الحكم الظاهري ممكن، يريد الآن أن يبيّن أقسامه، وقبل بيان هذه الأقسام لا بأس بالإشارة إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: معنى الأمارة

قال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «الأمارة: العلامة»[(١)]، وقد استفاد علماء الأصول من المدلول اللغوي لهذه الكلمة، حيث اصطلحوا على الكشف عن الحكم الشرعي بمصطلح الأمارة، من قبيل خبر الثقة. أمّا إذا كانت الأمارة كاشفة عن موضوع الحكم الشرعي فقد اصطلحوا عليها بالبيّنة. فالبيّنة والأمارة شيء واحد، غاية الأمر أحدهما تكون كاشفة عن الحكم الشرعي والأخرى عن موضوعه، هذا عند القدماء. أمّا في الكتب الأصولية الحديثة، فإنّ الأمارة تطلق ويراد منها مطلق الكشف عن الحكم الشرعي ولو بتوسّط الكشف عن موضوعه.

فتحصّل أنّه ليس مقصودنا من الأمارة ـ هنا ـ خصوص الكشف عن الحكم الشرعي بلا توسّط الكشف عن موضوعه، بل المقصود هو مطلق الكشف عن الحكم الشرعي.

الأمر الثاني: تأريخ المسألة

يبدو أنّ الجذور الأولى لفكرة التفريق بين الأمارات والأصول تعود إلى

---

(١) **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا: ج ١، ص ١٣٩ مادة: «أمر»، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤. وكذلك **النهاية في غريب الحديث**، لأبن الأثير: ج١، ص٦٧. و**لسان العرب** لابن منظور: ج٤، ص٣٣. و**تاج العروس**، للزبيدي: ج٦، ص ٣٥.

الوحيد البهبهاني ﷺ، ومن قبله لم يكن الفقهاء يفرّقون بين هذين النوعين من الحجج والأدلّة. كما أن فقهاء المذاهب الأربعة لا يميّزون لحدّ اليوم بين الأمارات والأصول ويدرجون الأمارات والأصول كلّها في سياق البحث عن الأدلّة والحجج.

ولأوّل مرة نلتقي بدايات هذا التمييز عند الوحيد البهبهاني. فقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ في بداية المقصد الثالث من (فرائد الأصول) أنّ التمييز بين الأمارات والأصول وتسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهادية والأصول بالأدلّة الفقاهتية كان من الوحيد البهبهاني.

إذاً، فكرة الأصول والتفريق بينها وبين الأمارات اختمرت ـ كما يظهر ـ لأوّل مرة عند الوحيد البهبهاني حيث وجد أنّ الأدلّة الشرعية الموصلة إلى الحكم الشرعي ـ الأعمّ من الواقعي والظاهري ـ على نحوين:

الأوّل: الأدلّة التي يوظّفها المجتهد للوصول إلى الأحكام الإلهية الواقعية والكشف عنها، كخبر الواحد والإجماع والشهرة مثلاً. وهذه الأدلّة هي مجموعة الطرق والأمارات التي يستخدمها المجتهد أو مطلق المكلّف للوصول إلى الأحكام الشرعية الواقعية، غير أنّها قد تصيب وقد تخطئ الأحكام الواقعية، وتكون حالة الإصابة فيها ظنّية، وهي الأدلّة التي اصطلح الوحيد البهبهاني ﷺ على تسميتها بالأدلّة الاجتهادية.

الثاني: الأدلّة التي تقع في امتداد هذه الأدلّة وفي طولها وليس في عرضها، يوظفها المكلّف للوصول إلى الوظائف الشرعية المقرّرة للجاهل في ظرف الجهل بالحكم الشرعي، كالبراءة بالنسبة إلى المكلّف في ظرف الشكّ في التكليف، والاحتياط المقرّر في ظرف الشكّ في المكلّف به، فإنّ كلاًّ من البراءة والاحتياط وظائف للمكلّف في ظرف الشكّ في التكليف بالنسبة إلى البراءة وفي المكلّف به بالنسبة إلى الاحتياط، فلا ينهض دليل البراءة والاحتياط بأكثر

من تحديد الوظيفة المقرّرة للجاهل عند الشكّ في التكليف والمكلّف به، ولا يدَّعي المكلّف خلوّ الواقعة من التكليف في مورد الشكّ في التكليف، ولا يدعي ثبوت الحكم الشرعي في مورد الشكّ في المكلّف به، وإنّما هما وظيفة عملية مقرّرة للمكلّف تخرجه عن الحيرة في ظرف الجهل والشكّ بالحكم الشرعي. وهذه الطائفة من الأدلّة هي التي اصطلح الوحيد البهبهاني ﷺ على تسميتها بـ «الأدلّة الفقاهتية».

وواضح أنّ علاقة هاتين الطائفتين من الأدلّة بعضها ببعض هي علاقة طولية، تقع بموجبها الطائفة الثانية في طول الطائفة الأولى ويحقّ للفقيه استخدامها عند ما يعجز عن استخدام الطائفة الأولى من الأدلّة، ولا مجال لها عند إمكان استخدام الطائفة الأولى من الأدلّة. فتتقدّم إذن الطائفة الأولى من الأدلّة على الطائفة الثانية. غير أني لم أجد في كلمات الوحيد ﷺ في الفوائد القديمة والجديدة توضيحاً دقيقاً لتقديم الأدلّة الاجتهادية على الأدلّة الفقاهتية.

وقد يكون الشيخ الأنصاري ﷺ هو أوّل من فرّق بين موارد استعمال الأدلّة الاجتهادية والفقاهية وتقنين العلاقة بينهما بتقديم الأدلّة الاجتهادية على الأدلّة الفقاهتية، وتقديم الأدلّة الفقاهية بعضها على بعض، وتنظيم علم الأصول بموجب ذلك على أساس جديد ومنهجية جديدة[١].

الأمر الثالث: الثمرات المترتبة على هذا البحث

إنّ تقسيم الأحكام الظاهرية إلى الأمارات والأصول العملية وبيان الفرق بينهما يعدّ من المباحث المفصلية في علم الأصول والذي تترتّب عليه ثمرات

(١) انظر: **الفوائد الحائرية**، للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحققة، ١٤١٥هـ: ص٥٠.

متعدّدة، ومن تلك الثمرات:

١ ـ في الطريقة التي يتبعها الأصولي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. فقد أشرنا في المباحث السابقة أنّ بعض الأعلام دفعوا بعض الشبهات التي ترد على جعل الحكم الظاهري عن طريق ما التزموا به من الفرق بين الأمارات والأصول.

٢ ـ في تفسير ظاهرة أنّ الأمارات حجّة في مثبتاتها، بخلاف الأصول، وهذا بحث سوف يأتي توضيحه.

٣ ـ في بحث الإجزاء، فإنّه على مبنى تكون الأمارات مجزية بخلاف الأصول، وعلى مبنى آخر تكون الأصول مجزية، فالإجزاء وعدمه يكون مرتّباً على ما يختاره الأصولي من الفرق بين الأمارات والأصول.

٤ ـ كذلك من جملة المسائل التي تترتّب على هذا البحث: حكومة الأمارات على الأصول؛ فإنّ توجيه هذه الحكومة يبتني على ما يختاره الأصولي في التفريق بين الأمارات والأصول.

٥ ـ مضافاً إلى ثمرة هذه المسألة في بحث التعارض، فإن النكتة الأساسية التي يتمّ وفقها تقديم الأمارة على الأصل العملي تكمن في الفرق بينهما.

فتحصّل: أنّ بحث «الفرق بين الأمارات والأصول» من المباحث المهمّة التي تترتّب عليه ثمرات كثيرة في علم الأصول.

الأمر الرابع: مسلكان في الأمارات

الأول: مسلك السببية أو الموضوعية: وحاصله أنّ الأمارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤدّاها، فلو قامت الأمارة على حرمة أكل لحم الأرنب ـ مثلاً ـ فإنّ هذا القيام سوف يكون سبباً لحدوث مصلحة في جعل حكم شرعيّ على وفق مؤدّى الأمارة.

الثاني: مسلك الطريقية: وحاصله أنّ قيام الأمارة لا يحدث مصلحة على طبق المؤدّى، وإنّما الأمارة تكشف عن الحكم الواقعي بكيفية قد تصيب وقد تخطئ، والشارع عبّدنا بهذه الأمارة.

وحاصل ما يترتّب على هذين المسلكين: أنّه على المسلك الأوّل فإنّ الحكم الظاهري قد يكون وضعياً وقد يكون تكليفياً. فإن أخبر الثقة عن الحرمة مثلاً كان الحكم الظاهري تكليفياً، بمعنى أنّ الشارع يجعل حكماً تكليفياً على وفق ما أخبر به الثقة، وإن أخبر الثقة عن النجاسة مثلاً كان الحكم الظاهري وضعياً. أمّا على المسلك الثاني فالحكم الظاهري لا يكون إلا وضعياً، وهو الحجّية.

وإلى هذا لمعنى أشار الميرزا النائيني ﭭ بقوله: «والمراد من كون مؤدّيات الطرق والأصول أحكاماً ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل، والحكم بأن مؤدّياتها هو الواقع؛ لمكان كونها محرزة له، وليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمّى بالحكم الظاهري»[1].

تقسيم الأحكام الظاهرية

تقدّم في البحوث السابقة أنّ الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم واقعي؛ وهو: الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك. وحكم ظاهري؛ وهو: الذي أُخذ في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق.

ثمّ إنّهم قسموا الأحكام الظاهرية إلى قسمين:

• الأحكام الظاهرية المجعولة في باب الأمارات؛ وهي: عبارة عن الحكم الظاهري الذي يكون محرزاً وطريقاً للواقع وكاشفاً عنه، إلا أنّ كاشفيته وطريقيته ناقصة وظنّية وليست تامّة وقطعية، إلا أنّ الشارع يجعله حجّة ويحكم على طبقه، ويكون تمام الملاك لجعل تلك الحجّية هو ذلك الكشف

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٠.

الظنّي الناقص. ويسمّى ذلك الطريق أو الدليل بالأمارة، ويسمّى الحكم الظاهري بالحجّية، فيقال: إنّ الشارع جعل الحجّية للأمارة، وذلك من قبيل الحجّية المجعولة لخبر الثقة وللظهور، فكل منهما أمارة على الحكم الشرعي؛ لما فيها من الكاشفية عن الواقع، ولأجل ذلك كانت الأمارة من الأدلّة المحرزة، فإنّ بها يتمّ إحراز الواقع وتشخيصه.

• الأحكام الظاهرية المجعولة في باب الأصول العملية؛ وهي: عبارة عن الحكم الظاهري الذي لا يكون محرزاً للواقع وكاشفاً ـ ولو كشفاً ناقصاً ـ عنه، وإنّما يُجعل من قبل الشارع لتقرير الوظيفة العملية للشاك والمتحير تجاه الحكم المشكوك، كأصالة البراءة الشرعية وأصالة الاحتياط ـ مثلاً ـ وهكذا بقية الأصول العملية الأخرى، فإنّ لسانها يقتصر إما على إثبات المنجّزية تجاه الواقع المشكوك كما في الاحتياط، وإما على إثبات المعذّرية تجاه الواقع المشكوك.

نظرية النائيني في التفريق بين الأمارات والأصول العملية

ميّزت مدرسة الميرزا النائيني بين هذين القسمين من الأحكام الظاهرية على أساس ما هو المجعول الاعتباري فيهما، فذكرت أنّ المجعول إن كان هو الطريقية والكاشفية والوسطية في الإثبات فهو الأمارة، وإن لم يكن المجعول ذلك فهو الأصل العملي.

ولكي يتّضح هذا الفرق بينهما بناءً على مباني هذه المدرسة لابدّ من الوقوف على مقدّمة حاصلها:

بحسب التدرّج من القوّة إلى الضعف يوجد عندنا قطع وظنّ وشكّ، وحيث إنّ القطع هو أقوى الطرق لذا انطلق الميرزا النائيني منه في عمليّة التفريق بين الأمارات والأصول العملية.

والعلم والقطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ولذلك يجتمع فيه شؤون وخصوصيات متعدّدة:

الأولى: تلك الإشراقة القائمة في عالم النفس وهي من الامور التكوينية المختصّة بالعلم الوجداني، ولا معنى لجعلها لغير العلم تعبّداً بل هو غير معقول ـ كما ثبت في محلّه ـ وتلك الإشراقة والصورة هي المعلومة بالذات، ولمكان انطباقها على ذي الصورة يكون ذوها ـ وهو المعلوم بالعرض ـ معلوماً بتوسّط تلك الصورة، فالمعلوم أوّلاً وبالذات هي الصورة وتلك الصورة هي حقيقة العلم والمعلوم.

قال الميرزا النائيني في فوائده: «الجهة الأولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذي الصورة، وتلك الصورة هي المعلومة بالذات، ولمكان انطباقها على ذي الصورة، يكون ذيها معلوماً بتوسّط تلك الصورة، فالمعلوم أوّلا وبالذات هي الصورة، وتلك الصورة هي حقيقة العلم والمعلوم، وهذا من غير فرق بين أن نقول: إن العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الانفعال، أو من مقولة الإضافة ـ على اختلاف الوجوه والأقوال ـ فإنه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذه أوّل جهات العلم».

الثانية: إنّه طريق إلى الواقع وكاشف عنه، فإنّ للصورة العلمية إضافة إلى الواقع حيث إنّها صور حاكية عن الواقع. وبعبارة الميرزا النائيني في فوائده هي: «جهة إضافة الصورة لذي الصورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيته له وإراءته للواقع المنكشف».

الثالثة: وهي الجري العملي على طبق ما انكشف وما عُلم، كالبعث والتحريك أو الزجر، حيث إن العلم بوجود الأسد مثلاً في الطريق يقتضي الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشاناً، ولعلّه

لذلك سمّى العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه.

وقد أشار الميرزا النائيني إلى هذه الجهة بقوله: «إنّه منشأ للعقد القلبي والبناء العملي على طبقه، وذلك لأنّ الحركات الإرادية إنّما تترتّب على العلم بالاشياء دون واقعها، فإنّ حركة العطشان إنّما تترتّب على العلم بكون شيء ماء دون واقعه، ولذا لا يتحرّك إذا لم يعلم به، ويتحرّك نحو سراب إذا زعمه ماءً. فالعلم منشأ للعقد القلبي والبناء العملي على طبقه، ولعله باعتبار هذه الجهة يسمّى اعتقاداً؛ لما فيه من عقد القلب على طبقه.

ولا ملازمة بين هذه والجهتين الأوليين فإنّ الإنسان قد يكون عالماً بشيء ومع ذلك لا يكون له عقد قلبيّ على طبقه، فإنّ الكفار مع كونهم قاطعين بأنّ ما يأتي به الأنبياء من المعجزات آيات لصدق دعواهم، لم يكن لهم عقد قلبيّ على طبقها في مقام العمل، كما ينبئ عن ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**...﴾[1]؛ إذ ليس المراد بالجحود الإنكار باللسان فقط ليكون ما ارتكبوه كذباً موجباً لفسقهم، بل المراد به الإنكار القلبي وعدم الاعتقاد بها، ولذا أوجب ذلك كفرهم، فلا ملازمة بين هذه الجهة والجهتين الأوليين؛ لامكان تخلّفها عنهما، بخلاف الجهتين الاوليين فإنهما متلازمتان، ضرورة عدم إمكان تخلّف طريقية القطع عن نفسه»[2].

الرابعة: المنجّزية والمعذّرية، وهذا ما سيأتي البحث عنه في مبحث حجّية القطع.

فتحصّل أنّ العلم له شؤون عديدة:

• كيفيته النفسانية القائمة في نفس العالم.

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٠١.

- حكايته عن الواقع الخارجي.
- اقتضاؤه البناء العملي على طبقه.
- تنجيزه وتعذيره.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، تقول مدرسة الميرزا: إن المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري إذا كان هو الطريقية والكاشفية؛ بمعنى أنّ الشارع إذا جعل الطريق الظنّي الذي له درجة كشف عن الحكم الشرعي، بمنزلة اليقين في الجهة الثانية من الجهات الأربع التي بيّنها للعلم، فهذا القسم من الحكم الظاهري يسمّى بالأمارة. وهذا هو المستفاد من أدلّة حجّيتها التي هي إما السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع أو الروايات الآمرة بوجوب العمل بما يرويه الثقات، فإنها جميعاً ظاهرة في جعلها كالعلم طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه.

«أمّا السيرة العقلائية فلأن عمل العقلاء بالطرق والأمارات إنّما هو من جهة كشفها عن الواقع، فهم يتعاملون معها معاملة العلم ولذا لا يعدّون العامل بها عاملاً بغير علم، والمفروض أن الشارع قد أمضى سيرتهم هذه بعدم ردعهم، فهو أيضاً تعامل معها معاملة العلم في كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه. وأمّا الروايات الآمرة بوجوب العمل بما يرويه الثقات، فلأن المستفاد منها إنّما هو جعلها كالعلم في كاشفيته عن الواقع كما هو ظاهر ما دلّ على وجوب إلغاء الاحتمال عما يرويه الثقة وجعله مطابقاً للواقع.

والحاصل: أن كاشفية الطرق والأمارات وإن كانت بحسب ذاتها ناقصة؛ لوجود احتمال الخلاف في موردها غالباً، إلا أنّ الشارع قد تمّمها وجعلها عديلة للعلم في عدم احتمال الخلاف معه على ما هو مقتضى حكمهم عليهم السلام بوجوب إلغاء احتمال الخلاف عما يرويه الثقة وجعله مطابقاً للواقع، غاية الأمر أن عدم احتمال الخلاف في مورد العلم وجدانيّ، وفي مورد الطرق

والأمارات تعبّديّ، فحال حجّية الطرق والأمارات حال بقية الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية وغيرهما، فكما أن علاقة الملكية بين شيء ومالكه فرد اعتباريّ للملكية قد حصلت بالجعل والاعتبار في مقابل الفرد الحقيقي منها أعني به واجدية شيء لشيء المعبر عنها بالجِدة التي هي إحدى المقولات العشر، كذلك حجّية الطرق والأمارات فإنّها ايضاً فرد اعتباري للحجّية قد حصلت بالجعل والاعتبار في مقابل الفرد الحقيقي منها أعني به حجّية العلم»[١].

هذا حال القسم الأوّل من الأحكام الظاهرية.

أمّا إذا لم يكن المجعول الاعتباري ذلك وإنّما كان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً إلى إنشاء الوظيفة العملية، فهذا القسم من الحكم الظاهري يسمّى بالأصل العملي الشرعي، والأصول العملية الشرعية **تارة** تكون مجرّد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفيّ ترخيصيّ أو إلزاميّ بدون نظر بوجه إلى الأحكام الواقعية، بمعنى أنّ المجعول الاعتباري فيها هو مجرّد المنجّزية والمعذّرية اللذين هما الجهة الرابعة من الجهات التي ذكرناها للعلم، لكن لا بمعنى أنّ المجعول في عالم الاعتبار ابتداء هو المنجّزية والمعذّرية لأنّهما حكمان عقليّان غير قابلين للجعل والاعتبار، بل المجعول حكم شرعيّ ظاهريّ يترتّب عليه المنجّزية والمعذّرية، وهذا القسم هو الأصول العملية الصرفة.

وأخرى تبذل عناية إضافية؛ إذ تطعَّم بالنظر إلى الأحكام الواقعية. وهذه العناية الإضافية لها صيغ متعدّدة على اختلاف المباني، فإنها تارة تكون بلسان تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي، وأخرى تكون بلسان

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٠٣.

تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوّم للأصل منزلة اليقين في جانبه العملي الذي هو الجهة الثالثة من الجهات المذكورة للعلم لا الإحرازي الذي هو الجهة الثانية منه.

الصيغ المتصورة للمجعول الاعتباري للأصول العملية التنزيلية أو المحرزة

وهذه الألسنة والصيغ المتعدّدة في بيان المجعول الاعتباري في هذا القسم من الأصول العملية، سيأتي بيانها مفصلاً إن شاء الله تعالى في القسم الثاني من الحلقة الثالثة تحت عنوان «الأصول التزيلية والمحرزة» ولا بأس بالإشارة إلى المراد من هذه الصيغ ـ ولو إجمالاً ـ.

أمّا تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع فهو من قبيل ما يقال في أصالة الطهارة في قوله (كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر) من أنّ الظاهر من قوله عليه السلام (طاهر) أنّه طاهر بالمعنى الذي يقابل القذر، يعني كلّ شيء طاهر في قبال ذلك القذر، ومن الواضح أنّ الذي يقابل القذر إنّما هو الطاهر الواقعي لا الطاهر الظاهري، فظاهره إنشاء الطهارة الواقعية تعبّداً وفرض أنّ محتمل الطهارة طاهر واقعاً، بناءً على هذا تترتّب آثار الطهارة الواقعية على محتمل الطهارة، بخلاف ما إذا كان اللسان جعل طهارة ظاهرية مستقلّة على محتمل الطهارة فإنّه لا تترتّب تلك الآثار المترتّبة على الطهارة الواقعية.

وأمّا تنزيل نفس الأصل منزلة الواقع فهو من قبيل أن ينزل الحالة السابقة مثلاً منزلة اليقين في جانبه العملي، أو أن ينزل الشكّ الذي هو مقوّم لكل أصل منزلة اليقين، وهذا معنى ما ورد في المتن (تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين...) وهذا القسم هو الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة.

والفرق بين الأمارات والأصول العملية المحرزة هو أنّ المكلّف في الطرق

والأمارات يكون عالماً بالواقع في اعتبار الشارع لأنّها لها درجة كشف عن الواقع، بخلاف هذا القسم من الأصول العملية فإنّه شاك في موردها حتى في اعتبار الشارع، نعم تفيد لزوم البناء العملي على وقوعه خارجاً، ولا منافاة بين شكّ المكلّف وبين لزوم بنائه على طبق طرفي الشكّ في مقام العمل كما هو واضح.

فتحصّل مما تقدّم أنّ مدرسة المحقّق النائينيﷺ ترى أنّ الأمارة تنزَّل منزلة اليقين في الجهة الثانية فيتمّم كاشفيتها وحكايتها عن الواقع فتكون علماً بمعنى الكاشف التامّ تعبّداً وتنزيلاً، والأصل المحرز ـ كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ـ ينزَّل منزلة اليقين في الجهة الثالثة فيجعل علماً من حيث الجري العملي، والأصل غير المحرز يكون المجعول فيه مجرّد المنجّزية والمعذّرية ـ ولو بتوسّط جعل حكم شرعيّ ظاهريّ ـ بناءً على أنّهما حكمان عقليّان غير قابلين للجعل والإنشاء.

هذا هو التصوير الفني الذي ذكره هؤلاء الأعلام لكيفية تقسيم الأحكام الظاهرية، واتّضح أنّ الفرق بين الأمارات والأصول من ناحية والفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة من ناحية أخرى، إنّما ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار ـ الذي هو العنصر الثالث في مقام الثبوت للحكم ـ وقد رُتّبت على هذه الصيغ في عالم المجعول آثار مهمّة أشرنا إلى بعضها في مقدّمة البحث وستأتي الإشارة إلى البعض الآخر في مباحث الأصول العملية ـ إن شاء الله تعالى ـ.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**الأحكام الظاهرية التي تُجعل لإحراز الواقع**». لابدّ أن يكون فيها كاشفيّة وإلاّ لم يعقل أن تجعل لإحراز الواقع، باعتبار أنّ الشارع إنّما جعلها لكاشفيّتها لا لشيء آخر، فعندما نظر الشارع إلى خبر الثقة ـ مثلاً ـ وجده في الأعمّ الأغلب يكشف فجعل له الحجّية، وعندما نظر إلى القياس ـ مثلاً ـ وجده في الأعمّ الأغلب لا يكشف فلم يجعل له الحجّية.

• قوله ﷺ: «**عن الحكم الشرعي**». أي الحكم الشرعي الواقعي.

• قوله ﷺ: «**ويسمّى الطريق بالأمارة، ويسمّى الحكم الظاهري بالحجّية من قبيل حجّية خبر الثقة**». نقول: جعل الشارع الحجّية لخبر الثقة؛ لأنّ خبر الثقة طريق إلى الواقع ولكنّ كشفه ناقص والشارع تمّمه فجعل له الحجّية.

• قوله ﷺ:«**ويبدو من مدرسة المحقّق النائيني ﷺ التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول**». بمعنى أنّ الميرزا النائيني فرّق بين الأمارات والأصول العمليّة، على أساس ما هو المجعول في كلّ منهما. والمراد بالمجعول هنا ما جعله المولى.

• قوله ﷺ: «**فإن كان المجعول هو الطريقية والكاشفية دخل المورد في الأمارات**». أي إن كان الذي تحقّق بالجعل هو الكاشفية والطريقية دخل الحكم الظاهري في الأمارة.

• قوله ﷺ: «**وإذا لم يكن المجعول ذلك**». أي إذا لم يكن المجعول هو الطريقيّة والكاشفيّة.

• قوله ﷺ: «**دخل في نطاق الأصول**». أي دخل الحكم الظاهري في نطاق الأصول العملية، من قبيل البراءة والاحتياط والاستصحاب فإنّ المجعول فيها ليس هو الكاشفية، وإنّما إنشاء الوظيفة العملية.

• قوله ﵀: «**إذا كان إنشاء الوظيفة العمليّة بلسان تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي ....أصل عملي صرف**».

أشار السيّد الشهيد ﵀ نظريّات ثلاث في هذه الأسطر الأربعة:

الأولى: تنزيل مؤدّى الأصل.

الثانية: تنزّل نفس الأصل.

والثالثة: تنزّل الاحتمال الذي هو الشكّ المقوّم للأصل.

أمّا النظريّة الأولى: إنّ الأصل تارةً لا توجد فيه أي كاشفيّة حتّى الدرجة الثالثة التي ذكرناها في القطع، وإنّما الذي يوجد هو المنجّزية والمعذّرية فقط، فهذا هو الأصل العملي المحض. وأخرى توجد في الأصل بالإضافة إلى المنجّزية والمعذّرية الخصوصيّة الثالثة التي ذكرناها فهذا هو الأصل العملي التنزيلي، بمعنى أنّ المولى يجعل الحكم الظاهري بمنزلة الحكم الواقعي، من قبيل أنّ المولى ينزّل الطواف منزلة الصلاة، فيقول: (الطواف بالبيت صلاة)، فنزل الطواف منزلة الصلاة. ويترتّب على هذا أنّه كلّ الآثار الموجودة للمنزل عليه لابدّ أن تثبت للمنزل. فإذا كنّا نشترط في الصلاة الطهارة لابدّ أن نشترطها في الطواف. هذا معنى تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع.

• قوله ﵀: «**تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع**». لكن لا في الكاشفيّة التي هي الجانب النظري من العلم، بل في الجانب العملي والبناء القلبي.

• قوله ﵀: «**أو تنزيل نفس الأصل**». وهذه هي النظريّة الثانية التي أشار لها المصنّف ﵀ في هذه السطور الأربعة، والمراد من نفس الأصل هو الاستصحاب ـ مثلاً ـ ونحن في الاستصحاب يوجد عندنا يقين سابق وشكٌّ لاحق، فالمولى تارةً يقول: افترض ذلك اليقين ـ الذي هو الآن مشكوك ـ غير مشكوك، هذا يكون تنزيل نفس الأصل مقام الواقع.

• قوله ﷺ: «**أو الأحتمال المقوم له**». وهذه إشارة إلى النظرية الثالثة، وهي تنزيل الشكّ الذي هو الشقّ الثاني من الاستصحاب، منزلة الواقع في الجانب العملي.

• قوله ﷺ: «**لا الإحرازي**». ولا الكاشفي؛ فإنّه في جانبه الإحرازي يكون أمارة.

• قوله ﷺ: «**فالأصل تنزيلي أو أصلٌ محرز**». أي أصل تنزيلي نسمّيه ـ على بعض التقادير ـ أصل محرز.

• قوله ﷺ: «**بدون ذلك**». أي من دون تنزيل أصلاً، لا للمؤدّى ولا لنفس الأصل ولا للاحتمال المقوّم.

• قوله ﷺ: «**وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار**». فإن كانت صياغته على نحو الوسطية بلحاظ تتميم الكشف فأمارة. وإن كانت صياغته على نحو الوسطية بلحاظ البناء العملي فأصل عملي، وإن كان بلحاظ جعل الحكم التكليفي فأصل عملي محض.

(١٩)

نظرية الشهيد الصدر ﭬ

لبيان الفرق بين الأمارات والأصول

وفيه المبحث التالي

- الضابط المتبع لترجيح بعض الأغراض الواقعية على بعض في مقام التزاحم الحفظي

ولكنّ التحقيق: إنّ الفرق بينهما أعمقُ من ذلك، فإنّ روحَ الحكمِ الظاهريِّ في مواردِ الأمارةِ تختلفُ عن روحِه في مواردِ الأصل بقطع النظرِ عن نوعِ الصياغةِ، وليس الاختلافُ الصياغيُّ المذكورُ إلاّ تعبيراً عن ذلك الاختلافِ الأعمقِ في الروح بين الحكمينِ.

وتوضيحُ ذلك: أنّا عرفنا سابقاً أنّ الأحكامَ الظاهريةَ، مردُّها إلى خطاباتٍ تعيّنُ الأهمَّ من الملاكاتِ والمبادئِ الواقعيةِ حينَ يتطلّبُ كلُّ نوعٍ منها ضمانَ الحفاظِ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمنُ به الحفاظَ على النوعِ الآخر، وكلُّ ذلك يحصلُ نتيجةَ الاختلاطِ بينَ الأنواع عند المكلّفِ وعدمِ تمييزِهِ المباحاتِ عن المحرّماتِ مثلاً.

والأهميةُ التي تستدعي جعلَ الحكمِ الظاهريِّ وفقاً لها، تارةً تكونُ بلحاظِ الاحتمالِ، وأخرى بلحاظِ المحتملِ، وثالثةً بلحاظِ الاحتمالِ والمحتملِ معاً، فإنّ شكَّ المكلّفِ في الحكم يعني وجودَ احتمالينِ أو أكثرَ في تشخيصِ الواقعِ المشكوكِ، وحينئذٍ فإن قدّمت بعضُ المحتملاتِ على البعضِ الآخرِ، وجُعلَ الحكمُ الظاهريُّ وفقاً لها لقوّةِ احتمالِها وغلبةِ مصادفتِه للواقع بدونِ أخذِ نوعِ المحتمل بعينِ الاعتبار، فهذا هو معنى الأهميةِ بلحاظِ الاحتمال، وبذلك يصبحُ الاحتمالُ المقدّمُ أمارةً، سواءٌ كان لسانُ الإنشاءِ والجعل للحكمِ الظاهريّ لسانَ جعل الطريقيةِ، أو وجوبِ الجري على وفقِ الأمارةِ.

وإن قُدّمتْ بعضُ المحتملات على البعض الآخرِ لأهميةِ المحتمل بدونِ دخلٍ لكاشفيةِ الاحتمالِ في ذلك، كان الحكمُ من الأصولِ العمليةِ البحتةِ، كأصالةِ الإباحةِ وأصالةِ الاحتياطِ الملحوظِ في أحدِهما أهميةُ الحكمِ الترخيصيِّ المحتمل، وفي الآخرِ أهميةُ الحكم الإلزاميِّ المحتملِ بقطع النظرِ عن درجةِ الاحتمال، سواءٌ كان لسانُ الإنشاءِ والجعل للحكمِ الظاهريِّ لسانَ تسجيلِ وظيفةٍ عمليةٍ، أو لسانَ جعلِ الطريقية.

وإن قُدّمت بعضُ المحتملات على البعض الآخر بلحاظِ كلا الأمرين مِن الاحتمالِ والمحتمل، كان الحكمُ من الأصولِ العمليةِ التنزيليةِ أو المحرزةِ، كقاعدةِ الفراغ.

نعم، الأنسبُ في مواردِ التقديم بلحاظِ قوّةِ الاحتمالِ أن يُصاغَ الحكمُ الظاهريُّ بلسانِ جعلِ الطريقيةِ، والأنسبُ في مواردِ التقديم بلحاظِ قوّةِ المحتمل أن يصاغَ بلسانِ تسجيلِ الوظيفةِ، لا أنّ هذا الاختلافَ الصياغيَّ هو جوهرُ الفرقِ بين الأماراتِ والأصول.

الشرح

الاتجاه السائد في كلمات المحقّقين المتأخّرين من علماء الأصول أنّ الفرق الجوهري ما بين الأمارة والأصل العملي يرجع إلى ما هو المجعول في عالم إنشاء الحكم الظاهري وجعله. فالمجعول في الأمارات إنّما هو الطريقية والكاشفية والعلمية، والمجعول في الأصول هو الجري العملي والبناء العملي. فجعلت هذه الألسنة والصيغ الاعتبارية هي روح الفرق ما بينهما، لكن الفرق بينهما أعمق من ذلك، وما ذكر من التمييز إنّما هو من آثار الفرق الجوهري والواقعي فيما بينهما.

توضيحه: ذكرنا في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، أنّ الأحكام الواقعية إذا فرض عدم وصولها، واشتباهها على المكلّف بحيث اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات مثلاً، حينئذ يقع التزاحم بين الأحكام الواقعية في مقام حفظها على المكلّف ظاهراً في مرتبة الشكّ والتحيّر، لأنّ الأحكام الإلزامية الواقعية من وجوب أو حرمة ناشئة من أغراض لزومية ثابتة في متعلّقاتها، كما أنّ الترخيصات الشرعية في كثير من الموارد أيضاً تكون ناشئة من مصالح وأغراض تقتضي إطلاق العنان للعبد في أن يطبّق عمله بمقتضى دوافعه الذاتية من غير إلزام من الشارع، لما تقدّم أنّ الترخيص الواقعي قد يكون ناشئاً من مقتضٍ في نفسه لا عن مجرّد عدم المقتضي في الإلزام والترك.

فإذا فرضنا أنّ المكلّف اختلط عليه الغرض التحريمي بالغرض الترخيصي مثلاً، عندئذ يقع التزاحم بين الأغراض الواقعية في مقام حفظها ظاهراً من قبل المولى، لأنّ المولى لو أوجب الاحتياط في تمام الشبهات فهذا يحفظ أغراضه اللزومية التحريمية، لكنه ـ كثيراً ما ـ يفرط بأغراضه الترخيصية، لأنّ المفروض أنّ الترخيصات المولوية ناشئة من أغراض ثبوتية

تقتضي إطلاق العنان. وبالعكس لو رخّص في تمام الشبهات، فهو وإن حفظ أغراضه الثبوتية في الترخيصات الواقعية لكن فوّت على المكلّف أغراضه اللزومية التحريمية، فقهراً يقع التزاحم ما بين مقتضيات هذين النوعين من الغرضين بلحاظ عمل المولى. فإن غلّب جانب الغرض التحريمي ـ في مقام الحفظ التشريعي ـ على الغرض الترخيصي حكم بوجوب الاحتياط، وإن كان العكس حكم بالبراءة.

فالتحقيق أنّ جميع الأحكام الظاهرية مرجعها ـ بحسب الحقيقة ـ إلى أحكام مجعولة في هذه المرتبة من الشكّ لحفظ ما هو الغالب في مقام التزاحم. وهذه الخطابات الظاهرية التي يولّدها هذا التزاحم هي في طول الشكّ والاختلاط، فروحها جميعاً ـ سواءً كانت أصلاً عملياً ترخيصياً كأصالة البراءة أو إلزامياً كأصالة الاحتياط أو أمارة ظنّية كخبر الثقة ـ ترجع إلى أحكام طريقية مجعولة في مقام حفظ ما هو الأقوى من الملاكات الواقعية ظاهراً، وليست لها مبادئ مستقلّة في متعلّقاتها، وإنّما هي طريق لتنجيز الواقع أو التعذير عنه.

الضابط المتبع لترجيح بعض الأغراض الواقعية على بعض

إذا اتّضح ذلك نأتي لنرى ما هو الميزان والضابط الذي يعتمده المولى لترجيح بعض الأغراض على بعض، لأنّ المفروض أنّ الأحكام الظاهرية إنّما هي ـ بحسب الحقيقة ـ نتائج إعمال قوانين باب التزاحم الحفظي بين الأحكام الواقعية.

إن ترجيح الأحكام الواقعية المتزاحمة، تارة يكون على أساس كيفيّ، أي قوّة نوع المحتمل وأهمّيته، وأخرى على أساس كمّي أي قوّة الاحتمال، وثالثة على أساس الاحتمال والمحتمل معاً.

أمّا الأوّل: **وهو الترجيح بلحاظ نوع المحتمل وأهمّيته**؛ فهو من قبيل أن يفرض دائرة وسيعة هي دائرة الشبهات الحكمية، ويوجد فيها ألف شبهة مثلاً، هنا يقع التزاحم بين المحرّمات الواقعية والمباحات الاقتضائية الواقعية في مقام الحفظ. مقتضى حفظ المباحات الواقعية إباحة تمام هذه الشبهات لأجل التحفّظ على إطلاق العنان، ومقتضى حفظ المحرّمات الواقعية تحريم تمام هذه الشبهات لاجل تحصيل الأغراض اللزومية في باب المحرّمات.

فهنا يلحظ المولى ما هو المحتمل في هذه الشبهات وهو الحرمة والإباحة، أي نوع الحكم المشكوك بدون دخل لكاشفية الاحتمال أصلاً، فيوقع التزاحم ما بينهما بما هما محتملان، فإن كانت الأغراض الترخيصية أهمّ عند المولى من الأغراض التحريمية، بمعنى أن يقع المكلّف في محرّم واحد أو عشرة، هذا أهون من أن يقع في الضيق من ناحية مباحات كثيرة، فهنا يقدم جانب الأغراض الترخيصية على الأغراض التحريمية فيحكم بأصالة البراءة ويقول: «**رفع ما لا يعلمون**»، «**كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام**» فهذه الخطابات الظاهرية ـ سواء بُينت بلسان تسجيل الوظيفة العملية أو لسان جعل الطريقية أو أيّ لسان آخر ـ هي التي تسمى بالأصول العملية البحتة.

أمّا الثاني: **وهو الترجيح بلحاظ قوّة الاحتمال أي العامل الكمي**، كما لو فرض أنّ الأغراض اللزومية والترخيصية متساويان ـ من حيث الحفظ التشريعي ـ في الأهمية عند المولى، لكن مع هذا يقدّم ـ أحياناً ـ أحدهما على الآخر بلحاظ الاحتمال وقوّة كاشفيته، وهذا يتصوّر على نحوين لأنّ الاعتماد على كاشفية الاحتمال تارة يكون بالنظر المجموعي، وأخرى يكون بالنظر الاستغراقي.

توضيح ذلك: إن المولى تارة يفرض أنّه يقتطع دائرة من هذه الشبهات البدوية وهي الدائرة التي قام فيها خبر الثقة ـ ولنفرض أنّها مئة شبهة ـ ويرى

أنّ الأغراض اللزومية الموجودة في هذه الإخبارات المئة أكثر عدداً من الأغراض الترخيصية الموجودة فيها، كما لو فرض أنّ ثمانين بالمئة مما أخبر به الثقة هو في صالح الأغراض اللزومية، وعشرين بالمئة هو في صالح الأغراض الترخيصية، فإنْ جعل المولى ظاهراً البراءة في تمام الشبهات فقد فوّت على المكلّف ثمانين إلزامياً، وإن جعل المولى الاحتياط فقد فوّت عليه عشرين حكماً ترخيصياً، فهنا يقدّم المولى جانب الاحتياط تحفّظاً على الكمّية الأكبر من تلك الأغراض وإن كان كلّ واحد واحد من هذه الأغراض اللزومية ليس بأهمّ ـ في مقام الحفظ التشريعي ـ من كلّ واحد واحد من الأغراض الترخيصية، بل هما متساويان.

ومن الواضح أنّ هذا الترجيح ـ بحسب الحقيقة ـ إنّما هو بلحاظ المحتمل، لكن كمّية المحتمل لا كيفيته كما كان في القسم الأوّل، اذن فهذا القسم من الترجيح بلحاظ قوّة الاحتمال على أساس النظر المجموعي، ملحق بالترجيح بلحاظ المحتمل أيضاً.

وأخرى يفرض أنّ الترجيح بلحاظ قوّة الاحتمال لكن بالنظر الاستغراقي الانحلالي، بمعنى أنّ المولى لو وجد أنّ خبر الثقة احتمال الصدق فيه٨٠٪ واحتمال الكذب فيه٢٠٪ وحيث إنّ احتمال الصدق فيه أقوى من الاحتمال الآخر، فيدعوه ذلك إلى جعل حكم ظاهريّ على طبق الاحتمال الأقوى، فيجعل الحجّية لخبر الثقة بقطع النظر عما يخبر به الثقة والذي قد يكون إلزامياً أو ترخيصياً، وهذا معنى العبارة التي وردت في المتن من أنّ التقديم لبعض «المحتملات على البعض الآخر إن كان بلحاظ قوّة الاحتمال وغلبة مصادفة ذلك الاحتمال للواقع بدون أخذ نوع المحتمل» وأنّه حكم إلزاميّ أو ترخيصيّ بعين الاعتبار.

فتمام الملاك لجعل الحجّية إنّما هو غلبة مصادفة ذلك الاحتمال للواقع،

وهذا هو معنى الأهمّية بلحاظ الاحتمال محضاً.

وبذلك يصبح الاحتمال المقدّم أمارة وتكون لوازمه حجّة على القاعدة، لأنّ نسبة هذا العامل هو قوّة الاحتمال إلى كلّ من اللازم والملزوم على حدّ واحد، من دون فرق بين أن يكون صياغة الحكم في مرحلة الإثبات بعنوان جعل الطريقية والعلمية أو الجري العملي أو أيّ لسان وصياغة أخرى، بخلافه في القسم الأوّل والنحو الأول من القسم الثاني فإنّه أصل بمعنى من المعاني، ومثبتاته ولوازمه ليست حجّة على القاعدة، إلا إذا وجدت مؤنة زائدة في دليل الاعتبار، وهذا ما سيأتي بحثه عندما يشير إليه الماتن تحت عنوان (مقدار ما يثبت بدليل الحجّية) إن شاء الله.

وأمّا الثالث وهو ما لو قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ أهمّية المحتمل، ولكن منضماً إليه قوّة الاحتمال أيضاً فهو أصل عملي محرز كما في قاعدة الفراغ، فهذه القاعدة لوحظ في حجّيتها (مضافاً الى أهمية نوع المحتمل ـ وهو مصلحة الترخيص والتسهيل في العمل المركّب الذي فرغ عن أداء أصله ـ كاشفية الإرادة الإجمالية والتذكر الإجمالي السابق حين العمل، فيتعبّد بأنّ المكلّف قد أدّاه كاملاً وصحيحاً ـ كما هو الغالب ـ فيكون كلّ من أهمّية المحتمل وقوّة الاحتمال دخيلاً في الاعتبار والحجّية، بحيث إذا انتفى أحدهما لا تجري القاعدة. من هنا لا تجري القاعدة لإثبات لوازمها حتى الشرعية من قبيل بقاء طهوره مثلاً للصلوات القادمة الملازم مع صحّة صلاته التي فرغ عنها، لانتفاء الأمر الأوّل حيث إنّ المهمّ هو الغرض الترخيصي الذي فرغ عن أدائه لا مطلقاً، كما أنّها لا تجري في موارد عدم احتمال الأذكرية لعمل قد فرغ عنه لانتفاء الأمر الثاني»[1].

---

(١) **دروس في علم الاصول**، الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٤١٣، ملاحق السيد محمود الهاشمي، الملحق رقم(٦).

مما تقدّم يتبيّن أنّ ما ذكرته مدرسة الميرزا من التميّز ما بين الأمارات والأصول العملية على أساس ما هو المجعول الاعتباري فيهما غير تامّ، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنّما جوهر الفرق وروحه يكمن في نكتة أخرى.

نعم، هناك مناسبة عرفية ولغوية ما بين بعض البيانات وبعض المبينات، فنتيجة باب التزاحم المعمولة بلحاظ الترجيح بقوّة الاحتمال يناسبها عرفاً أن يقال في مقام إبرازها إنّ خبر الثقة علم وكاشف، أي مسلك جعل الطريقية والكاشفية، بل لعلّه من أجود ألسنة صياغة الحكم الظاهري، لأنّ هذا التزاحم حُلّ عن طريق الكاشفية وغلبة الإصابة للواقع، ومثل هذا التناسب لا يوجد ما بين هذا اللسان وبين الأصول العملية، فمثلاً لو قال: إذا احتملت الوجوب فأنا أعتبر هذا الاحتمال علماً في حقّك، فهذا اللسان وإن كان صحيحاً ويترتّب عليه المقصود إلا أنّه ليس بمثل ذلك الجمال اللغوي الموجود في القسم الأوّل. فليس هذا أكثر من مجرّد كون التعبير هناك أكثر تناسباً وهنا أقلّ تناسباً. فجوهر الفرق وروحه ما بين الأمارة والأصل إنّما هو في كيفية إعمال قوانين باب التزاحم الحفظي.

وبهذا اتّضح جوهر الفرق ما بين الأمارات والأصول بناءً على مباني سيدنا الشهيدﭬ في حقيقة الحكم الظاهري.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**في الروح بين الحكمين**». الظاهريين وهما: الأمارة والأصل العملي.

• قوله ﭬ: «**بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر**». فملاكات الحرمة يكون الحفاظ عليها بتشريع الاحتياط، وملاكات الترخيص يكون الحفاظ عليها بتشريع الترخيص.

وقد بيّنا ـ في ما سبق ـ أنّ التزاحم الحفظي سنخ ثالث من أقسام التزاحم، فلا هو التزاحم الملاكي، ولا هو التزاحم الامتثالي. فإذا وقع تزاحم حفظي بين الملاكات فالمولى ـ هنا ـ يقدّم بعضها على البعض الآخر، فتارةً يقدّم بملاك قوّة الاحتمال، وأخرى بملاك قوّة المحتمل، وثالثة بقوّة الاحتمال والمحتمل معاً.

قوله ﭬ: «**عن المحرّمات مثلاً**». لأنّه قد يقع اختلاط بين المباحات وبين الواجبات أيضاً، وهكذا.

• قوله ﭬ: «**بلحاظ الاحتمال**». أي بلحاظ درجة الكشف.

• قوله ﭬ: «**وأخرى بلحاظ المحتمل**». أي بلحاظ المُنكَشف.

• قوله ﭬ: «**فإن قدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر وجعل الحكم الظاهري وفقاً لها**». إن أرجعنا الضمير إلى المحتملات، تكون العبارة ظاهرة في نظرية جعل الحكم المماثل، بمعنى أنّ الحكم الظاهري جعل على وفق المحتملات، مع أن هذا ليس بمقصود للمصنّف؛ لأنّه ﭬ لا يؤمن بنظرية جعل الحكم المماثل.

والمقصود هو: قد جُعل الحكم الظاهري، وجعله نشأ من رعاية هذه المحتملات، لا أنّه جعل على وفق وطبق المحتملات فإذا كان المحتمل وجوب فقد جعل الوجوب، لأنّ هذا مرجعه إلى نظرية جعل الحكم المماثل، وقد عرفنا أنّ المصنّف ﭬ لا يؤمن بها.

• قوله ﭬ: «**وغلبة مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار**». أي غلبة مصادفة ذلك الاحتمال بدون أخذ نوع الحكم المشكوك، الذي ينكشف بهذا الاحتمال وبهذا الطريق.

• قوله ﭬ: «**وإن قدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل بدون دخل لكاشفية الاحتمال**». بأن يكون لنوعية الحكم درجة من

الأهمية بسببها يجعل الشارع الحكم من دون ملاحظة درجة الاحتمال ومدى كاشفيته عن الواقع.

• قوله تَدَّسُّ: «**كأصالة الإباحة**». فإنّ الملحوظ في جعلها كون محتمل الإباحة والترخيص في الفعل، أهمّ عند المولى من محتمل الوجوب أوالحرمة.

فالمولى عندما يجري الإباحة نظره يكون متوجّهاً إلى نوع الحكم المشكوك، فهو لا يقول: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام) مطلقاً، وإنّما يقول إذا كان الشكّ في الإباحة والحرمة ولم يكن من الدماء والفروج فإباحة.

• قوله تَدَّسُّ: «**وأصالة الاحتياط**». فإنّ الملحوظ فيها عند جعل الحكم الظاهري هو أهمية المحتمل، وهو الحكم الإلزامي الذي تحكي عنه، من دون احتمال مطابقة ذلك المحتمل للواقع، فمحتمل الحرمة أو الوجوب أهمّ عند المولى من محتمل الإباحة.

• قوله تَدَّسُّ: «**سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقية**». بمعنى إذا كان التقديم بلحاظ نوع الحكم المشكوك فهذا أصلٌ عمليّ سواء بينة المولى ـ في مقام الجعل والاعتبار ـ بلسان جعل الطريقيّة أم بلسان الوظيفة العمليّة.

• قوله تَدَّسُّ: «**وإن قدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل**». ليس كلّ منهما هو العلّة التامّة لجعل الحجّية، بل كلّ منهما جزء الملاك لجعل الحجّية.

(٢٠)

التنافي بين الأحكام الظاهرية

وفيه المباحث التالية

- مسلك السيد الخوئي قدس سره
- مسلك السيد الشهيد قدس سره

الأول: التنافي بين الأحكام الظاهرية العرضية

الثاني: التنافي بين الأحكام الظاهرية الطولية

- ثمرة البحث

التنافي بين الأحكام الظاهرية

عرفنا سابقاً أنّ الأحكامَ الواقعيةَ المتغايرةَ نوعاً ـ كالوجوبِ والحرمةِ والإباحةِ ـ متضادّةٌ، وهذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبتَ حكمانِ واقعيانِ متغايرانِ على شيءٍ واحدٍ، سواءٌ علمَ المكلّفُ بذلك أو لا؟ لاستحالةِ اجتماعِ الضدّينِ في الواقع.

والسؤالُ هنا هو: إنّ اجتماعَ حكمينِ ظاهريينِ متغايرينِ نوعاً، هل هو معقولٌ أو لا؟ فهل يمكنُ أن يكونَ مشكوكُ الحرمةِ حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت ؟

والجوابُ على هذا السؤالِ يختلفُ باختلافِ المبنى في تصوير الحكم الظاهريِّ، والتوفيقِ بينَه وبين الأحكامِ الواقعية. فإن أخذنا بوجهةِ النظر القائلةِ بأنّ مبادئَ الحكم الظاهريِّ ثابتةٌ في نفس جعلِه لا في متعلّقِه، أمكنَ جعلُ حكمينِ ظاهريينِ بالإباحةِ والحرمةِ معاً، على شرط أن لا يكونا واصلينِ معاً، فإنه في حالةِ عدم وصولِ كليهما معاً، لا تنافيَ بينهما لا بلحاظِ نفس الجعلِ لأنه مجرّدُ اعتبار، ولا بلحاظِ المبادئِ لأنّ مركزَها ليس واحداً، بل مبادئُ كلّ حكم في نفس جعلِه لا في متعلّقِه، ولا بلحاظِ عالم الامتثالِ والتنجيز والتعذير، لأنّ أحدَهما على الأقلّ غيرُ واصلٍ، فلا أثرَ عمليَّ له، وأمّا في حالةِ وصولِهما معاً فهما متنافيان متضادّانِ؛ لأنّ أحدَهما ينجِّزُ والآخرُ يؤمِّن .

وأمّا على مسلكِنا في تفسيرِ الأحكامِ الظاهريةِ وأنّها خطاباتٌ تحدّدُ ما هو الأهمُّ من الملاكاتِ الواقعيةِ المختلطةِ، فالخطابانِ الظاهريانِ المختلفان ـ كالإباحةِ والمنعِ ـ متضادّانِ بنفسيهِما، سواءٌ وصلا إلى المكلّفِ أو لا، لأنّ الأوّلَ يثبتُ أهميةَ ملاكِ المباحاتِ الواقعيةِ، والثاني يثبتُ أهميةَ ملاكِ المحرّماتِ الواقعية، ولا يمكنُ أن يكونَ كلٌّ من هذين الملاكينِ أهمَّ من الآخر، كما هو واضح.

الشرح

لا شكّ أنّ الأحكام الواقعية ـ على ما هو الحقّ ـ ناشئة من مصالح ومفاسد وإردات وكراهات. فإنّ وجوب الشيء يتبع المصلحة والإرادة الملزمتين، وحرمته تتبع المفسدة والكراهة الملزمتين، وهكذا في باقي الأحكام التكليفية. ومن الظاهر تنافي هذه الامور بعضها مع بعض فلا يمكن اجتماع اثنين منها في شيء واحد ما لم يحصل كسر وانكسار في البين، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

إنّما الكلام في أنّه كما يستحيل اجتماع حكمين واقعيين متغايرين على شيء واحد، هل يستحيل اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً على شيء واحد؟

التنافي بين الأحكام الظاهرية

إنّ الأحكام الظاهرية المجعولة من قبل الشارع في تنجيزها للواقع إذا كانت إلزامية أو تعذيرها عنه إذا كانت غير إلزامية، إنّما هي بحسب الحقيقة والروح تمارس ذلك باعتبار منكشفها لا باعتبار نفسها.

توضيحه: إنّ الحكم الظاهري الذي يكون منجّزاً للفعل مثلاً بقوله: (احتط في دينك)، (صدّق العادل)، ونحوهما، وبأيّ لسان كان فهو إنّما ينجّز الواقع المشكوك الذي لم يعلم حتى بعد قيام الأمارة، حيث إن الخطابات الظاهرية شأنها في منكشفها شأن الخطابات الواقعية، فكما أنّ الخطاب الواقعي يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على وجود مبادئ للحكم في نفس المولى من الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، كذلك الخطاب الظاهري في مورد الشكّ يُبرز أيضاً بالدلالة الالتزامية العرفية مدلولاً خاصّاً مناسباً لهذا المدلول الذي يبرزه الخطاب الظاهري، وهو عبارة عن شدّة اهتمام المولى

بالواقع المشكوك على فرض وجوده، فعندما يقول ـ مثلاً ـ : (صدّق العادل)، أو (احتط في دينك)، أو (جعلت الأمارة حجّة)، أو يستخدم أيّ لسان آخر في مقام إفادة هذا المعنى، فهو يريد بهذه الألسنة والصياغات الحكاية أن ذلك الواقع المشكوك ـ وهو وجوب الصلاة أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً ـ على تقدير وجوده وثبوته فهو مهمّ في نظر المولى إلى درجة لا يرضى بفواته حتى من الشاك.

وهو إما أن يكون مهمّاً مطلقاً بمجرّد كونه مشكوكاً، كما هو الحال لو جعل وجوب الاحتياط، أو يكون مهمّاً فيما إذا كان مقترناً بشكّ خاصّ، كما إذا قال: (صدّق العادل)، فهنا يبرز اهتمامه بالواقع المحتمل إذا كان الاحتمال ناشئاً من خبر الثقة ـ مثلاً ـ ومقروناً به، لا ما إذا كان مجرّداً عن ذلك.

والحاصل: أنّ الخطابات الظاهرية إنّما تنجز الواقع بنكتة كشفها، فهي تبرز شدّة اهتمام المولى بالواقع المشكوك على تقدير وجوده، وهذا الإبراز يوجب القطع الوجداني بأن الواقع على تقدير وجوده فهو مما يهتمّ به المولى، بحيث لا يرضى بتفويته حتى من الشاكّ. وهذا القطع يخرج التكليف المشكوك من دائرة قبح العقاب بلا بيان ـ لو قلنا بهذه القاعدة ـ ويدخله في دائرة التنجيز عقلاً، أي حسن العقاب مع البيان؛ وذلك لما قلناه سابقاً من أنّ التكاليف المشكوكة ليست كلّها مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل إنّما تكون مجرى لها إذا لم يتمّ بيان لا على أصل وجودها ولا على أهمّيتها على تقدير وجودها. أمّا لو كان التكليف المشكوك مما يعلم بأنّه على تقدير وجوده فهو مهمّ، بنحو لا يرضى المولى بفواته حتى من الشاكّ، فقد ذكرنا أنّ مثل هذا العلم بالأهمّية التقديرية يكفي في تنجيز الواقع المشكوك، وهذا العلم بالقضية التعليقية إنّما يحصل ببركة الخطاب الظاهري. إذن فالخطابات الظاهرية إنّما تنجّز الواقع بهذا الاعتبار.

وهذا هو مراد السيد الشهيد في البحث اللاحق، حيث قال: «إنّ الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية، فهي مجرّد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلّف، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة، لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها، وأمّا الأحكام الواقعية فهي أحكام حقيقية لا طريقية، بمعنى أنّ لها مبادئ خاصّة بها، ومن أجل ذلك تشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها».

وليس هذا مختصّاً بالأحكام الظاهرية الإلزامية وإنّما هو كذلك في الخطابات الظاهرية الترخيصية كقوله: «**كلّ شيء لك حلال**»، أو «**رفع ما لا يعلمون**»، ونحوهما، فهي إنّما تؤتي أثرها باعتبار كونها بياناً ودالاًّ بالدلالة التصديقية على إبراز أنّ المولى لا يهتمّ بالواقع المشكوك على تقدير وجوده، بل يرضى بفواته من الشاك حتى لو كان ثابتاً في الواقع، وهذا معنى أنّ الخطاب الظاهري إذا كان ترخيصياً فإنّه يُخرج التكليف عن دائرة حقّ الطاعة ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله، نعم يبقى الكلام في أنّه كيف يمكن أن يكون هناك واقع ثابت ومع ذلك لا يهتمّ المولى به، فهذا ما اجبنا عنه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

إلا أنّ القوم لهم تصوّر آخر في حقيقة الحكم الظاهري وهو أن التنجيز والتعذير إنّما هو باعتبار ما هو المجعول في الحكم الظاهري، من هنا اختلفت النتائج المترتّبة على هذين المسلكين في بيان العلاقة التي تحكم الخطابات الظاهرية.

مسلك السيد الخوئي قدس سره

بناءً على مسالك القوم من افتراض المصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري، فإنّه لا يقع تنافٍ بين الخطابين الظاهريين ـ على حدّ التنافي بين

الخطاب الظاهري والواقعي ـ بما هما خطابان ظاهريان ثابتان في لوح التشريع صادران من المولى، وإنّما يحصل التنافي بينهما في فرض وصولهما معاً إلى المكلّف لا في فرض عدم الوصول.

فمثلاً: لو فرضنا أنّ المولى حكم بوجوب تصديق العادل وجعل الحجّية لخبره في تمام موارد إخباره، سواء أخبر عن بقاء الحالة السابقة أو ارتفاعها، ثم جعل جعلاً آخر بلسان إبقاء اليقين السابق بلسان: (لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ)، سواء أخبر العادل عن ارتفاع الحالة السابقة أم لم يخبر.. مثل هذين الجعلين والحكمين الظاهريين بناءً على مسالك القوم لا يتصوّر بينهما تنافٍ إلا مع فرض الوصول، وإلا فإنهما بما هما حكمان مجرّد أمرين إنشائيين مرجعهما إلى إنشاء الطريقية أو المنجّزية ونحوهما، ومن الواضح أنّه لا تزاحم ولا تنافي بين الأمور الإنشائية الاعتبارية، لأنّ الاعتبار بما هو اعتبار خفيف المؤنة كما عرفنا.

نعم إنّما يتصوّر التنافي إما بلحاظ المبادئ لهما والمفروض عدم ذلك، لأنّ هذا المسلك يبني على أنّ المصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري لا في متعلّقه، ومع تعدّد الجعلين واقعاً يتعدّد موضوع المصلحة كما هو واضح. أو يكون التنافي بينهما بلحاظ مرحلة الوصول، فإنهما لو وصلا معاً فإنّه سوف يقع المحذور لأنّ أحدهما يعذّر والآخر ينجّز، فيتحير العقل في مقام العمل، هل يحكم بالتنجيز تبعاً لخطاب: (صدق العادل)، أو بالتعذير تبعاً لخطاب: (الاستصحاب)، هنا يقع التنافي ما بينهما في مرحلة الوصول، وفي مقام الموضوعية لحكم العقل بالتنجيز والتعذير.

لذا لو وصل احد الخطابين دون الآخر فلا يقع التنافي بينهما، وإنّما يكون التأثير للخطاب الواصل، حتى لو احتملنا وجود خطاب آخر صادر من المولى على خلافه، فإنّه لا يستطيع أن يزاحم أثر هذا الخطاب الواصل؛ لأنّ

المفروض أنّه لا تضادّ بين الخطابين بوجودهما النفس الأمري الثابت في لوح التشريع، على هذا الاساس فلا يمكن أن نستكشف من خطاب الاستصحاب مثلاً عدم ثبوت خطاب (صدّق العادل)؛ لإمكان وجودهما معاً في لوح التشريع بشرط عدم وصولهما.

مسلك السيد الشهيد ﰎ

الأول: التنافي في الأحكام الظاهرية العرضية

أمّا بناء على المسلك الذي اختاره السيد الشهيد في بيان حقيقة الحكم الظاهري، فإنّه يحصل التنافي بين الخطابين الظاهرين بوجوديهما النفس الأمري في لوح التشريع، هذا إذا كانا في رتبة واحدة لا في رتبتين.

توضيحه: أنّ الخطابين الظاهريين إذا كانا في رتبة واحدة حينئذ يحصل التنافي بينهما، فمثلاً لو قال المولى: (صدّق العادل)، وقال: (رفع ما لا يعلمون)، وفرضنا أنّ المولى أراد من كلّ من الخطابين معناهما بإطلاقه، بحيث يشمل مادّة الاجتماع، هذا المعنى بناء على مسالك القوم لا محذور فيه ما لم يصل كلا الخطابين في مادّة الاجتماع، نعم لو وصلا يتزاحمان في مقام التعذير والتنجيز، أمّا بناء على تصوّرات السيد الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري يكون هناك تنافٍ بين هذين الخطابين سواء وصلا إلى المكلّف أو لم يصلا إليه، وذلك لأنّ حقيقة الحكم الظاهري بوجوب تصديق العادل ـ بناء على هذا المسلك ـ مرجعه إلى إبراز شدّة اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية المشكوكة بحيث لا يرضى بتفويتها حتى ممن يحتمل وجودها، لكن لا طبيعي الاحتمال بل الحصّة الخاصّة من الاحتمال، وهو المقترن بخبر الواحد، أمّا خطاب: (رفع ما لا يعلمون)، فهو يدلّ بإطلاقه على إبراز عدم اهتمام المولى، بمعنى أنّ اهتمام المولى بتكاليفه الواقعية في حالة الشكّ فيها ليست بدرجة لا يرضى بتفويتها،

بل يرضى بذلك من الشاك فيها. فمقتضى هذا الإطلاق سريانه وشموله لكلّ ما لا يعلم حتى لو كان هناك خبر واحد على خلافه.

إذن فمادّة الاجتماع في المقام أبرز شدّة اهتمام المولى به من خلال جعل الحجّية لخبر الواحد، وابرز عدم الاهتمام به من خلال جعل أصالة البراءة مطلقاً حتى لمورد قيام خبر العادل، ومن الواضح أنّه لا يعقل الجمع بين شدّة الاهتمام بالشيء وعدم ذلك، فلا محالة يحصل التنافي ما بين الخطابين بما هما خطابان صادران من المولى كاشفان عما في نفسه، سواء وصلا إلى المكلّف أم لا، وقعا موضوعين للمعذّرية والمنجّزية أم لم يقعا.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الحكمين الظاهريين إذا كانا عرضيين: «فبناء على مسالك القوم من افتراض المصلحة في نفس جعل الأحكام الظاهرية لا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين. وإنّما التنافي بمقدار وجوديهما الواصلين إلى المكلّف، حيث يتنافيان من حيث التنجيز والتعذير. وأمّا بلحاظ المبادئ فلا تنافي لتعدّد الجعلين واقعاً وتعدّد موضوع المصلحة، فمن يذهب إلى احد مسالك القوم لابد له من الالتزام بعدم التنافي بين جعل الأحكام الظاهرية العرضية بوجوداتها الواقعية لعدم التضادّ فيما بينهما إلا في مرحلة الوصول، فالمحذور بهذا المقدار لا أكثر.

أمّا على مسلك من يرى أنّ الحكم الظاهري ناشئ من مبادئ حقيقية وهي نفس المبادئ الواقعية ومقدار اهتمام المولى بها في مقام التزاحم الحفظي، فحينئذ لا يعقل جعل حكمين ظاهريين متعاكسين حتى واقعاً ولو لم يصل إلى المكلّف، لأنّ جعل الإلزامي منهما معناه اهتمام المولى بملاكاته الإلزامية الواقعية، وجعل الترخيصي منهما معناه عدم اهتمامه بها، بل ترجيحه لملاكاته الواقعية الترخيصية، والاهتمام مع اللا اهتمام بأمر واحد متنافيان لا محالة.

فعلى أساس هذا المسلك في حقيقة الحكم الظاهري يكون التنافي بين

حكمين ظاهريين عرضيين ثابتاً واقعاً كالتنافي بين حكمين واقعيين كذلك. وهذا أحد الفوارق والثمرات المترتّبة بين المسلكين»[١].

الثاني: التنافي في الأحكام الظاهرية الطولية

أمّا إذا فرض طولية الحكمين الظاهريين فلا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين حتى مسلك السيد الشهيد، إذ يعقل أن يكون اهتمام المولى بملاكاته الواقعية مختلفاً في مرتبة الشكّ في نفس الحكم الظاهري الذي يراد تنجيز الواقع أو التعذير عنه به عما إذا لم يكن للمكلّف إلا الشكّ في الحكم العقلي الأوّلي فقط.

ببيان آخر: توجد عندنا في المقام ثلاثة أحكام في ثلاث طبقات:

• وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي هو حكم واقعيّ مشتمل على تقدير وجوده على غرض إلزامي.

• حكم ظاهري يعكس اهتمام المولى أو عدم اهتمامه بذلك الغرض بمجرّد الشكّ في الحكم الواقعي، وهذا الحكم الظاهري قد تردّد بين حجّية خبر الواحد التي تعكس الاهتمام وحجّية البراءة التي تعكس عدم الاهتمام.

• حكم ظاهري موضوعه الشكّ في أنّ الحكم الظاهري الأوّل هل هو حجّية خبر الواحد أو البراءة، أو قل: موضوعه الشكّ في اهتمام المولى وعدم اهتمامه بغرضه عند الشكّ في الواقع. وهذا الحكم الظاهري عبارة عن حجّية الإطلاق والتي تعيّن البراءة في مقابل حجّية خبر الواحد.

ولازم ذلك أنّ نسبة الحكم الظاهري الثالث إلى حجّية خبر الواحد الذي هو الحكم الظاهري الثاني كنسبة الحكم الظاهري إلى الواقعي وليس في عرضه، فهما غير متعارضين، كما أنّ الحكم الظاهري والواقعي غير

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٣.

متعارضين. ولا منافاة بين افتراض أنّ الشكّ في الدعاء عند رؤية الهلال وحده لا يكون رافعاً لاهتمام المولى بغرضه عند دلالة خبر الواحد على الإلزام، فيحاول حفظ الغرض عن طريق جعل حجّية خبر الواحد، وافتراض أنّ الشكّ في الدعاء عند رؤية الهلال مضافاً إلى الشكّ في حجّية خبر الواحد رافع لاهتمام المولى بغرضه ففي هذه الحالة تجري البراءة.

فتحصّل مما تقدّم: أنّ الحكمين الظاهريين إذا كانا طوليين فلا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين مطلقاً وعلى جميع المباني، لأنّه لما كان موضوع الحكم الظاهري الثاني هو الشكّ في الواقع، وموضوع الحكم الظاهري الثالث هو الشكّ في الثاني، فلعلّ مقتضى التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية تختلف بلحاظ كلّ من المرتّبتين للشك، فبلحاظٍ يكون الترخيص هو الحافظ لما هو الأهم، وبلحاظٍ آخر يكون الإلزام هو الحافظ لما هو الأهمّ في نظر المولى.

ثمرة البحث

في الأحكام الواقعيّة إذا علمنا أنّ المولى جعل الوجوب على شيء واقعاً نستكشف أنّه لم يجعل الحرمة أو الكراهة أو الاستحباب، أو الإباحة؛ لأنّه إذا علمنا بوجود أحد الضدّين على جسم مثلاً نستكشف منه عدم الضدّ الآخر.

في الحكم الظاهري إذا جعل المولى الوجوب الظاهري على شيء، هل نستكشف منه أنّه لا يوجد حرمة ظاهريّة على ذلك الشيء أو لا يُستكشَفُ؟

فإن قلنا إنّه يوجد تضادّ بين الأحكام الظاهريّة فيستكشف من جعل الوجوب الظاهري على شيء عدم حرمته ظاهراً لأنّهما متضادّان. وإن قلنا إنّهما ليسا بمتضادّين فإنّ استكشاف أحدهما لا يؤدّي إلى عدم الآخر[1].

---

(١) مضافاً إلى ثمرات أخرى سوف تأتي الإشارة إليها في البحوث اللاحقة إن شاء الله.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً ـ كالوجوب والحرمة والإباحة ـ متضادّة**». تقدّم في الحلقة الثانية، ضمن مباحث التمهيد، تحت عنوان: التضادّ بين الأحكام التكليفية أنّ الأحكام الواقعية المتغايرة لا يمكن اجتماعها على شيء واحد، فهي متضادّة، وبيّنا أنّ هذا التضادّ وصف للمبادئ لا أنّه وصف لنفس الأحكام.

• قوله ﷺ: «**وهذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد**». لذلك لا يمكن أن يتصوّر شيء واحد فيه مصلحة غالبة، وفيه مفسدة غالبة.

• قوله ﷺ: «**سواء علم المكلّف بذلك أو لا؟** ». لأنّ الاعتبار ناشئ عن المبادئ، سواء وصل ذلك الاعتبار إلى المكلّف أم لم يصل.

• قوله ﷺ: «**على شرط أن لا يكونا واصلين معاً**». إلى المكلّف، فالمولى يستطيع أن يجعل الحرمة الظاهرية والإباحة الظاهرية على الماء المشكوك الطهارة والنجاسة ويقول: مباح وحرام، ولا محذور في ذلك، ولكن على شرط أن لا يكونا واصلين معاً.

• قوله ﷺ: « **لأنّه مجرّد اعتبار**». والاعتبار سهل المؤنة، ولذلك لا مانع من وجود حكمين واقعيين جعلا واعتبرا فضلاً عن الحكمين الظاهريين.

• قوله ﷺ: «**ولا بلحاظ المبادئ**». لأنّ مبادئ الإباحة في نفس جعلها ومبادئ الحرمة في نفس جعلها.

• قوله ﷺ: «**ولا بلحاظ عالم الامتثال**». لأنّنا افترضنا أنّهما ليس واصلين معاً للمكلّف، فإن كان الواصل هو الإباحة فقط حكم العقل بالمؤمّنية، وإن كان الواصل هو الحرمة فقط حكم العقل بالمنجّزية.

• قوله ﭬ: «**لأنّ أحدها ينجز والآخر يؤمن**». أي لأنّ أحد الحكمين الظاهريين ينجّز، وهو الوجوب والآخر يؤمّن وهو الإباحة. هذا على مسلك السيّد الخوئي ﭬ .

• قوله ﭬ: «**وأمّا على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلفة، فالخطابان الظاهريان ـ كالإباحة والمنع ـ متضادّان بنفسيهما، وصلا إلى المكلّف أو لا**». بمعنى: على مسلك الأستاذ الشهيد ﭬ فإنّهما متنافيان في عالم الجعل والاعتبار ـ العنصر الثالث في مقام الثبوت ـ لأنّ الحكم الظاهري هو بيان أهمّ الملاكات في مقام التزاحم الحفظي، فإذا قال بالاحتياط، يعني الوجوب أهمّ، فتكون الإباحة مهمّاً، وإذا قال بالبراءة، فالوجوب مهمّ، ولا يعقل أن يكون هذا أهمّ من ذاك وذاك أهمّ من هذا.

فالنتيجة: في مقام الاعتبار إذا استكشفنا جعل وجوب ظاهريّ نستكشف من ذلك ـ بالبداهة ـ لا توجد إباحة ظاهريّة.

(٢١)

وظيفة الأحكام الظاهرية

وفيه المباحث التالية

- الفرق بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية
- وظيفة الأحكام الظاهرية

وظيفة الأحكام الظاهرية

وبعد أنّ اتّضحَ أنّ الأحكامَ الظاهريةَ خطاباتٌ لضمانِ ما هو الأهمُّ مِن الأحكامِ الواقعيةِ ومبادئِها، وليس لها مبادئُ في مقابلِها، نخرجُ من ذلك بنتيجةٍ، وهي أنّ الخطابَ الظاهريَّ وظيفتُه التنجيزُ والتعذيرُ بلحاظِ الأحكام الواقعيةِ المشكوكةِ، فهو ينجّزُ تارةً ويعذِّرُ أخرى، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقلِ بوجوبِ الطاعةِ في مقابل الأحكامِ الواقعيةِ، لأنه ليس له مبادئُ خاصّةٌ به وراءَ مبادئِ الأحكامِ الواقعيةِ، فحينَ يحكمُ الشارعُ بوجوبِ الاحتياطِ ظاهراً يستقلُّ العقلُ بلزومِ التحفّظِ على الوجوبِ الواقعيِّ المحتمل، واستحقاقِ العقابِ على عدمِ التحفّظِ عليه، لا على مخالفةِ نفسِ الحكمِ بوجوبِ الاحتياطِ بما هو.

وهذا معنى ما يقالُ من أنّ الأحكامَ الظاهريةَ طريقيةٌ لا حقيقيةٌ. فهي مجرّدُ وسائلَ وطرقٍ لتسجيل الواقعِ المشكوكِ وإدخالِه في عهدةِ المكلّف، ولا تكونُ هي بنفسِها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدةِ؛ لعدمِ استقلالِها بمبادئَ في نفسِها، ولهذا فإنّ مَن يخالفُ وجوبَ الاحتياطِ في موردٍ ويتورطُ نتيجةً لذلك في تركِ الواجبِ الواقعيِّ لا يكونُ مستحقّاً لعقابينِ بلحاظِ مخالفةِ الوجوبِ الواقعيِّ ووجوبِ الاحتياطِ الظاهريِّ، بل لعقابٍ واحدٍ، وإلا لكان حالُه أشدَّ ممنْ تركَ الواجبَ الواقعيَّ وهو عالمٌ بوجوبِه.

وأمّا الأحكامُ الواقعيةُ فهيَ أحكامٌ حقيقيةٌ لا طريقيةٌ، بمعنى أنّ لها مبادئَ خاصّةً بها، ومِن أجلِ ذلك تشكّلُ موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدةِ، ولحكمِ العقلِ بوجوبِ امتثالِها واستحقاقِ العقابِ على مخالفتِها.

الشرح

الفرق بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية

ذكرنا في ما سبق أنّ الحكم الظاهري: هو سنخ حكم أخذ في موضوعه الشك. أمّا الحكم الواقعي: فهو سنخ حكم لم يؤخذ في موضوعه الشك.

وأنّ الأحكام الظاهرية سنخ حكم يشرع لأجل الحفاظ على الملاك الأهم، وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة. بينما الحكم الواقعي فإنّ الأمر فيه يختلف، كما بيّنّا في البحوث السابقة.

بعد أنّ اتّضح لنا أنّ الأحكام الظاهرية هي أحكام تشرع لحفظ الملاك الأهمّ، نفهم من ذلك أنّها لا تنشأ من مبادئ مستقلّة، ولازم ذلك أن لا يترتّب عليها الثواب والعقاب على نحو الاستقلال، بخلاف الحكم الواقعي فإنّه يترتّب عليه الثواب والعقاب لأنّه ناتج من مبادئ مستقلّة.

وظيفة الأحكام الظاهرية

بعد أنّ اتّضحت الفوارق بين الأحكام الواقعية والظاهرية، نقول: إنّ البحث الذي عقده المصنّف ﵀ تحت عنوان: (وظيفة الأحكام الظاهرية) هو بحث في الفارق الأخير الذي ذكرناه.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام ـ سواء كانت مستفادة من الأوامر أو النواهي ـ على قسمين: مولوية، وإرشادية. والأحكام المولوية على نحوين:

حقيقيّ: وهو الذي ينشأ من إرادة وملاك مستقلّين، مثل وجوب الصلاة.

طريقيّ: وهو الذي لا ينشأ من إرادة وملاك مستقلّين، بل تكون إرادته وملاكه عين إرادة الواقع وملاكه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة يرى المصنّف تتثُّ أنّ الأحكام الظاهرية كلّها أحكام طريقية، لم تنشأ من إرادة وملاك مستقلّين، فملاكها وإرادتها عين الملاك والإرادة الواقعيين. فإرادة المولى لوجوب الاحتياط ـ مثلاً ـ ليست على نحو الاستقلال، بل لأجل إرادة حرمة أكل لحم الأرنب؛ ولكون قيام جملة من الظروف التي أدّت إلى خفاء وضياع الكثير من الأحكام، أراد المولى أن يشرّع لنا طريقاً ندرك به تلك الأحكام الواقعية، فأوجب علينا الاحتياط، لا لمصلحة في نفس الاحتياط، ولا لإرادة مستقلّة في نفس الاحتياط، بل لإرادة نفس حرمة أكل لحم الأرنب، ولنفس المفسدة الموجودة فيه.

ولّما لم ينشأ الحكم الظاهري من إرادة مستقلّة، يترتّب على ذلك أنّه ليس له عقاب زائداً على عقاب الواقع المجهول، وذلك لأمور:

• لأنّ الأحكام الظاهرية ليست لها مبادئ مستقلّة وزائدة على مبادئ الحكم الواقعي.

• لأنّ الشيء الذي لا ينشأ من إرادة وملاك مستقلّين وإنّما ينشأ لأجل الحفاظ على الواقع المشكوك، إذا قام على الواقع المشكوك ينجزه، فيكون مصبّ التنجيز هو ذلك الواقع المجهول، فلا يوجد عندنا تنجيزان بل تنجيز واحد، وهو لا يستتبع إلا عقاب واحد، هذا إذا قام على إثبات الاحتياط، أمّا إذا قام على إثبات الإباحة فيثبت التعذير.

• لو كان الحكم الظاهري مستلزماً لعقابين، لكان الجاهل أسوأ حالاً من العالم عند مخالفة التكليف، واللازم باطل فالملزوم مثله، لأنّ الحكم الظاهري هو سنخ حكم شرعيّ في حقّ الجاهل. فإذا قلنا إنّه يترتّب على مخالفته عقابان، يلزم من ذلك أنّ الجاهل يستحقّ عقابين فيكون أسوأ حالاً من العالم، وهذا باطل بالوجدان، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم، فينتج من ذلك أنّ المخالف للحكم الظاهري لا يستحقّ إلا عقاباً واحداً على مخالفة الحكم الواقعي الذي

تنجّز بقيام الحكم الطريقي.

فتحصّل من البحث أن وظيفة الأحكام الظاهرية هي التنجيز والتعذير تجاه الواقع المشكوك، فتارة تنجّز كما في أصالة الاحتياط، وأخرى تعذّر كما في أصالة الحل[1].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**في مقابلها**». أي في مقابل مبادئ الأحكام الواقعيّة.

• قوله ﷺ: «**أنّ الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير**». عادة يكون التنجيز في موارد إثبات التكليف، فهو يدخل شيء في العهدة، بينما التعذير يكون في موارد نفي التكليف، فهو إفراغ للعهدة وللذمّة.

• قوله ﷺ: «**فهو ينجّز تارةً ويعذّر أخرى**». ولكن ليس بنحو الاستقلال، بل بنحو الطريقيّة إلى الحكم الواقعي.

• قوله ﷺ: «**في مقابل الأحكام الواقعيّة**». التي تشكّل موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة.

• قوله ﷺ: «**لأنّه ليس له مبادئ خاصّة به وراء مبادئ الأحكام الواقعيّة**».

بمعنى ليس للحكم الظاهري مبادئ خاصّة به زائدة على مبادئ الأحكام الواقعية، كما في حكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً ـ في الدِّماء مثلاً ـ فإنّ العقل يستقلّ بوجوب التحفّظ على الوجوب الواقعي المحتمل، واستحقاق العقاب على عدم التحفّظ على ذلك الواقع المحتمل.

---

(١) يعتبر المصنف ﷺ هو الوحيد ـ من بين علماء الأصول ـ الذي أفرد لهذه المسألة بحثاً وعنوانا مستقلّين، أما الأعلام فلم يتعرّضوا لهذا البحث بشكل مستقل وبعنوان مستقلّ، وإنما تعرضوا إليه ـ بشكل إشارات ـ ضمن مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك في شرائط الأصول العملية.

• قوله ﭺ: «**وهذا معنى ما يقال: من أنّ الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية**». هذه الطريقيّة هي غير طريقيّة الميرزا النائيني في جعل الحجّية لخبر الثقة، وإنّما هي مجرّد وسائل وطرق لأجل إبراز الملاك الواقعي الأهمّ وإدخاله في عهدة المكلّف بحيث يصبح مطالباً به تنجيزاً أو تعذيراً.

• قوله ﭺ: «**وإدخاله**». أي وإدخال الواقع المشكوك.

• قوله ﭺ: «**ولهذا فإنّ من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورّط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقّاً لعقابين**». مخالفته للاحتياط كانت بارتكابه الحرام الواقعي، كما لو قتَل إنساناً وهو يتوقّع أنّه كافر فتبيّن أنّه مسلم، فلا يكون هذا الإنسان مستحقّاً لعقابين.

(٢٢)

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

وفيه المباحث التالية

- تمهيد
- نظرية الآخوند الخراساني في المقام
  - ✓ المقام الأول: شرح النظرية
  - ✓ المقام الثاني: استلزام نظرية صاحب الكفاية للتصويب

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

تقدّمَ أنّ الأحكامَ الواقعيةَ محفوظةٌ ومشتركةٌ بينَ العالِمِ والجاهلِ، واتّضحَ أنّ الأحكامَ الظاهريةَ تجتمعُ معَ الأحكامِ الواقعيةِ على الجاهلِ دونَ منافاةٍ بينَهما، وهذا يعني أنّ الحكمَ الظاهريَّ لا يتصرّفُ في الحكمِ الواقعيّ.

ولكنْ هناكَ مَن ذهبَ إلى أنّ الأصولَ الجاريةَ في الشبهاتِ الموضوعيةِ ـ كأصالةِ الطهارةِ ـ تتصرّفُ في الأحكامِ الواقعيةِ، بمعنى أنّ الحكمَ الواقعيَّ بشرطيةِ الثوبِ الطاهرِ في الصلاةِ مثلاً، يتّسعُ ببركةِ أصالةِ الطهارة، فيشملُ الثوبَ المشكوكةَ طهارتُه الذي جرتْ فيه أصالةُ الطهارةِ حتى لو كان نجساً في الواقع، وهذا نحوٌ من التصويبِ الذي يُنتجُ أنّ الصلاةَ في مثل هذا الثوبِ تكونُ صحيحةً واقعاً، ولا تجبُ إعادتُها على القاعدةِ، لأنّ الشرطيةَ قد اتّسعَ موضوعُها.

وتقريبُ ذلك: أن دليلَ أصالةِ الطهارةِ بقولِه: (كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتى تعلمَ أنّه قذرٌ) يعتبرُ حاكماً على دليل شرطيةِ الثوبِ الطاهر في الصلاةِ؛ لأنّ لسانَه لسانُ توسعةِ موضوعِ ذلك الدليلِ وإيجادِ فردٍ له، فالشرطُ موجودٌ إذن، وليس الأمرُ كذلك لو ثبتتْ طهارةُ الثوبِ بالأمارةِ فقط، لأنّ مفادَ دليلِ حجّيةِ الأمارةِ ليس جعلَ الحكمِ المماثل، بل جعلُ الطريقيةِ والمنجّزيةِ فهو بلسانِه لا يوسّعُ

موضوعَ دليلِ الشرطيةِ لأنّ موضوعَ دليلِها الثوبُ الطاهرُ، وهو لا يقولُ: هذا طاهرٌ، بل يقولُ: هذا محرزُ الطهارةِ بالأمارةِ، فلا يكونُ حاكماً.

وعلى هذا الأساسِ فصّلَ صاحبُ الكفايةِ بينَ الأماراتِ والأصولِ المنقّحةِ للموضوعِ، فبنى على أنّ الأصولَ الموضوعيةَ توسّعُ دائرةَ الحكمِ الواقعيِّ المترتّبِ على ذلك الموضوع دونَ الأماراتِ. وهذا غيرُ صحيحٍ، وسيأتي بعضُ الحديثِ عنه إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

ثبت في البحوث السابقة أنّ الأحكام الظاهرية على قسمين، فتارة يكون الحكم الظاهري المجعول من قبل المولى في مورد دليل ينجّز الواقع ويحرز به الواقع، كما في موارد الأمارات، وأخرى يكون في مورد دليل ليس له جهة الإحراز والكشف عن الواقع كما في موارد الأصول العملية.

ثمّ إنّ كلّ من الأمارة والأصل العملي تارة يقوم بتنقيح حكم، وأخرى يقوم بتنقيح موضوع، ويصطلح عندهم على التي تقوم بتنقيح الحكم بالأمارة، كأكثر الروايات الموجودة في كتاب «وسائل الشيعة» مثلاً، حيث إنّها تثبت حكماً شرعيّاً أو تنقّحه، وعلى التي تقوم بتنقيح الموضوع بالبيّنة، كالبيّنة التي تثبت لك أنّ إمام الجماعة ـ مثلاً ـ لا يحسن القراءة.

كما يصطلح على الأصل العملي المنقّح للحكم بالأصل الحكمي، كما لو شكّ المكلّف ـ في مورد الشبهة الحكمية ـ في جواز وطئ المرأة بعد نقائها من الحيض وقبل الغسل، فالاستصحاب يقول لا يجوز وطؤها؛ لأنها قبل النقاء كانت محرّمة الوطء، وبعده وقبل الغسل نشكّ في حرمة الوطء، فنستصحب حرمته. فالاستصحاب هنا يسمّى أصلاً حكمياً لأنه نقّح لنا حكماً شرعيّاً.

ويصطلح على الأصل العملي المنقّح للموضوع بالأصل الموضوعي؛ كالأصول الجارية في الشرائط والموانع والموضوعات الخارجية التي تترتّب عليها أحكامها، كاستصحاب طهارة الثوب وعدالة زيد، وقاعدة الطهارة الجارية في طهارة الثوب.

قال في «منتهى الدراية»: «إنّ الأصل الموضوعي يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه، كاستصحاب

خمرية مائع شكّ في انقلابه خلاًّ، فإنه رافع لموضوع أصالة الحلّ فيه، وكاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي المغلي إذا شكّ في ذهابهما، وكاستصحاب عدالة زيد لإحراز الأحكام المترتّبة عليها من جواز الاقتداء به، ونفوذ شهادته وغيرهما.

وفي قباله الأصل الجاري في نفس الحكم الشرعي كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وكاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر الزائل تغيره من قبل نفسه، واستصحاب نجاسة الثوب المعلوم نجاسته سابقاً، وغير ذلك.

ولا ريب في تقدّم رتبة الأصل الموضوعي بهذا المعنى على الأصل الحكمي، لتقدّم الموضوع على الحكم رتبة، حيث إنه بالنسبة إلى الحكم كالعلّة بالنسبة إلى المعلول، فلا يجري الأصل في الحكم مع جريانه في الموضوع سواء كان الأصلان بحسب المفاد متنافيين، كما إذا اقتضى الأصل الموضوعي حرمة شيء والأصل الحكمي إباحته، كما تقدّم من مثال استصحاب خمرية المائع المشكوك انقلابه خلاًّ المقتضي لحرمته وأصالة الحلّ المقتضية لحلّية شربه، أم متوافقين كما في استصحاب عدالة زيد واستصحاب جواز تقليده.

والوجه في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي هو تسبّب الشكّ في الحكم عن الشكّ في الموضوع، لأنّ الشكّ في الموضوع أوجب الشكّ في الحكم، فالأصل الموضوعي لكونه منقّحاً للموضوع يرفع الشكّ عن حكمه، ومعه لا يبقى مجال للأصل الحكمي، كما هو الحال في كلّ أصل سببي ومسبّبي»[1].

---

(١) **منتهى الدراية**، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤١٣ – ٤١٥.

نظرية الآخوند في التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

ثبت في المباحث السابقة بطلان القول بالتصويب وانقلاب الواقع عما هو عليه عقلاً واقتضاء لقاعدة الاشتراك، بمعنى أنّه لا دخل لعلم المكلّف وجهله في ثبوت الأحكام الواقعية، وإنّما هي تابعة لمبادئها وملاكاتها، إلا أنّ بعض الأعلام كالآخوند الخراساني اختار ـ في بحث الإجزاء[1] ـ نظرية يترتّب عليها التصويب حيث ذهب ـ هناك ـ إلى القول بالتفصيل بين الأمارات والأصول، فاختار عدم الإجزاء في الأمارات مطلقاً بلا فرق بين أمارة الحكم وأمارة الموضوع، والإجزاء في الأصل العملي المنقح للموضوع دون الأصل العملي المنقّح للحكم.

قال ﷺ في كفايته: «في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه. والتحقيق: إنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلّية، بل واستصحابهما في وجه قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجري، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة

---

(١) اختلف علماء الأصول في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي وعدمه فيما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني أو تعبّدي على أقوال:

«الأول: الإجزاء مطلقاً. الثاني: عدمه مطلقا.

الثالث: التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني، وما إذا انكشف بعلم تعبّدي فيجزئ على الثاني دون الأول.

الرابع: التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقية، فعلى الأول لا مناص من الإجزاء دون الثاني.

الخامس: التفصيل بين أقسام السببية بالالتزام بالإجزاء في بعضها، وبعدمه في بعضها الآخر.

السادس: التفصيل بين الأمارات والأصول بالالتزام بعدم الإجزاء في موارد الأمارات، والإجزاء في موارد الأصول». **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥٣.

الشرط، وأنه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإن دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً»[1].

وتبعه على هذه الدعوى الأصفهاني في الوسيلة حيث قال: «التفصيل في الإجزاء وعدمه بين الأوامر الظاهرية التي لسانها لسان جعل المشكوك في مرحلة الشكّ كما في أصالة الطهارة والحلية فيجزىء، وبين ما كان لسانها لسان التعبّد بالواقع كالأمارات فلا يجزئ، والاستصحاب مثل الأمارات على الأقوى»[2].

وكذلك السيّد الخميني ﷺ، حيث قال: «فتحصّل من مجموع ما ذكرناه في هذا الموضع: أن مقتضى القاعدة الأوّلية في العمل بالطرق والأمارات بعد كشف الخلاف في الوقت أو خارجه هو القول بعدم الإجزاء، إلا إذا دلّ دليل على الإجزاء.... وأن مقتضى القاعدة الأوّلية في الأصول برمّتها ـ سواء كانت أصولاً محرزة أو غير محرزة ـ هو الإجزاء ما لم يدلّ دليل على خلافه، فإن دلّ على ذلك فنقول بعدم الإجزاء»[3].

ونحن نبحث المسألة في مقامين:

المقام الأوّل: في شرح وتوضيح النظرية.

المقام الثاني: اسلتزام نظرية صاحب الكفاية للتصويب.

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٨٦.

(٢) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٥٨.

(٣) انظر: **جواهر الأصول**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ٣٣٨ وص٣٦٥.

المقام الأول: في شرح النظرية

يرى صاحب الكفاية أنّ الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية كأصالة الطهارة تتصرّف في الأحكام الواقعة وتوسّع من دائرة موضوعها توسعة حقيقية، بمعنى أنّ الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلاً يتّسع ببركة أصالة الطهارة فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع. فقبل مجيء قاعدة الطهارة كان قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**»[1]، شاملاً للطهارة الواقعية فقط، وبعد مجيئها وسعت لنا الشرط فصار أعمّ من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فيكون موضوع الشرطية عبارة عن الأعمّ من الثوب الطاهر واقعاً، والثوب المشكوك بطهارته، وإن كان نجساً في الواقع.

ومما يترتّب على ذلك: أنّه لو اعتمد المكلّف على أصالة الطهارة وصلّى بالثوب المشكوكة طهارته فصلاته صحيحة واقعاً، فلو انكشف الخلاف بعد ذلك وتبيّن نجاسة الثوب الذي صلّى فيه فلا تجب عليه الإعادة؛ لأنّها واجدة لشرطها ـ حسب الفرض ـ وهو الطهارة الواقعية.

والسبب في ذلك أنّ قاعدة الطهارة وسّعت لنا الشرط في قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**»؛ لئلاّ يلزم لغوية قاعدة الطهارة، إذ لا يمكن أن نجمع بين إصرار المولى على أنّه لا تجوز الصلاة إلا بطهارة واقعية، وبين قوله إذا شككت أبني على الطهارة الظاهرية.

---

(١) روي هذا الحديث في **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٥، ح١، وهذا نصّه: عن محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لا صلاة إلا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما البول فإنه لابد من غسله**».

والدليل الذي استدلّ به صاحب الكفاية على التوسعة: هو أنّ دليل أصالة الطهارة يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة، حيث قال: «فإنّ دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية..»[1]. وهذا معناه اتّساع شرطية طهارة الثوب، لأنّ معنى الحكومة إيجاد فرد ادعائي تعبّديّ للموضوع، وحيث إنّ دليل أصالة الطهارة يقول لنا: إنّ هذا الثوب طاهر، فهو يوجد فرداً من أفراد موضوع دليل الشرطية فيكون حاكماً عليه.

وقد أوضح السيد الخوئي نظرية الآخوند بقوله: (إنّ الحكم الظاهري على قسمين:

أحدهما: حكم ظاهري مجعول في ظرف الشكّ والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلاً.

وثانيهما: حكم ظاهري مجعول أيضاً في ظرف الشكّ في الواقع والجهل به إلا أنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه. والأوّل مفاد الأصول العملية، كقاعدة الطهارة والحلّية والاستصحاب، والثاني مفاد الأمارات.

أمّا الأوّل: فلأن المجعول في موارد تلك الأصول هو الحكم الظاهري في ظرف الشكّ والجهل بالواقع بما هو جهل، ومن الطبيعي أن ذلك إنّما يكون من دون لحاظ نظرها إلى الواقع أصلاً، ولذا أُخذ الشكّ في موضوعه في لسانها. ومن هنا لا يتصف بالصدق تارة وبالكذب تارة أخرى، ضرورة أنّ الحكم الظاهري المجعول في مواردها ـ كالطهارة أو الحلية ـ موجود حقيقة قبل انكشاف الخلاف، وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الأوّل، كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناء على نظريته ﷺ، وفي مثله لا

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٨٦.

يعقل الاتّصاف بالصدق مرّة وبالكذب أخرى.

نعم، قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي، وقد يكون مخالفاً له، ولكن هذا أمر آخر أجنبيّ عن اتّصافه بهما بالكلّية كما هو واضح.

فالنتيجة على أساس ذلك: هي حكومة تلك الأصول على الأدلّة الواقعية في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها، حيث إن ما دلّ على شرطية الطهارة أو الحلية للصلاة ـ مثلاً ـ ظاهر في الطهارة أو الحلّية الواقعية، ولكنها جعلت الشرط أعمّ منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية، فمقتضى هذه الحكومة هو: أنّ الطهارة الظاهرية كالطهارة الواقعية فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا، فكما أنّ المكلّف إذا كان واجداً للطهارة الواقعية واجدٌ للشرط حقيقة، فكذلك إذا كان واجداً للطهارة الظاهرية، فلو صلّى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف عن أنّ العمل فاقد للشرط، بل هو واجد له حقيقة، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

وبكلمة أخرى: إنّ الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة أو استصحابها، وكذا الحلية الظاهرية الثابتة بقاعدتها أو استصحابها، لا واقع موضوعي لها، ما عدا الثبوت في ظرف الشكّ لكي تطابق الواقع مرة وتخالفه مرة أخرى. ومن المعلوم أن ما لا واقع له لا يعقل اتّصافه بالصدق والكذب، فإن معنى الصدق هو مطابقة الشيء لواقعه الموضوعي، ومعنى الكذب عدم مطابقته له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إنّها تحكم على الأدلّة الواقعية وتجعل الشرط أعمّ منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية. فالنتيجة في ضوء ذلك: هي أنّ الشرط إذا كان الأعمّ فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف وفقدان العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه، غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه وهو الشك، فهي أحكام ثابتة واقعاً في مرحلة الظاهر ما دام الشكّ والجهل بالواقع، فلو صلّى المكلّف مع

ثوب طاهر ظاهراً أو في مكان مباح كذلك ثم بان عدمها واقعاً لم ينكشف أنّ الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها، لفرض أنّ الشرط أعمّ منها ومن الطهارة أو الحلّية الظاهرية، والمفروض أنّها واجدة لها في ظرفها حقيقة، فلا يعقل انكشاف الخلاف بالإضافة إليها. نعم، هي فاقدة للطهارة أو الحلية الواقعية، ولكن قد عرفت أنّ الشرط ليس خصوصها.

ومن هنا يظهر أنّ التعبير بانكشاف الخلاف في أمثال هذه الموارد إنّما هو بلحاظ الطهارة أو الحلّية الواقعية.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة، وهي: أن عدم الإجزاء في موارد هذه الأصول غير معقول، فلا مناص من القول بالإجزاء)[1].

أمّا لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط، كما لو أخبر الثقة بطهارة الثوب المشكوكة طهارته، وصلّى المكلّف به اعتماداً على خبر الثقة، فلو بان بعد ذلك أنّه نجس واقعاً وجبت الإعادة، لأنّ مفاد دليل حجّية الأمارة هو جعل الطريقية والمنجزية وليس جعل الحكم المماثل، فلسانها لسان إحراز الطهارة الواقعية، فعند انكشاف الخلاف يتبيّن عدم تحقّق شرط الطهارة، والوجه في ذلك أنّ لسان الأمارة هو لسان الورود، بمعنى إيجاد فرد حقيقي للموضوع، فلو أتى المكلّف به ثم انكشف الخلاف تبيّن أنّه لم يأتِ بالشرط، وهذا يعني أنّه أتي بغير المأمور به فتبقى ذمّته مشغولة فتجب عليه الإعادة في الوقت.

قال السيد الخوئي، موضحاً كلام صاحب الكفاية: «وأمّا الثاني ـ وهو مفاد الأمارات ـ فلأن المجعول في مواردها إنّما هو حجّيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع وإثباتها له على ما هو عليه، من دون جعل شيء آخر فيها في مقابل الواقع.

بيان ذلك: أمّا بناء على كون المجعول فيها هو الطريقية والكاشفية والعلم

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧.

التعبّدي فواضح، وذلك لأنّ الأمارة في ضوء هذه النظرية إن كانت مطابقة للواقع أثبتت الواقع فحسب، وإن كانت خاطئة وغير مطابقة له لم تؤد إلى حكم شرعيّ أصلاً، لا واقعيّ ولا ظاهريّ. أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلفرض عدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردها، وإنّما المجعول ـ كما عرفت ـ هو الطريقية والكاشفية فحسب، فإذن حالها حال القطع المخالف للواقع.

وأمّا بناء على نظرية المحقّق الخراساني من أنّ المجعول فيها إنّما هو المنجّزية والمعذّرية فأيضاً الأمر كذلك، لأنها على تقدير المطابقة تثبت الواقع إثباتاً تنجيزياً فحسب، وعلى تقدير المخالفة فلا حكم في موردها، لا واقعاً ولا ظاهراً. أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني فلما عرفت من أنّ المجعول في مواردها إنّما هو المنجّزية والمعذّرية، دون شيء آخر.

وعلى الجملة : فحال الأمارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّه لا حكم في موارد القطع المخالف للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً فكذلك لا حكم في موارد الأمارات المخالفة له. ومن هنا تتصف الأمارات بالصدق مرّة وبالكذب أخرى.

فالنتيجة في نهاية المطاف: هي أن في مقام الثبوت وإن كان لا فرق بين الأمارات والأصول حيث إن كلتيهما وظائف مجعولة للجاهل بالواقع دون العالم به، إلا أنّهما تفترقان في مرحلة الإثبات في نقطة واحدة: وهي أنّ الشكّ قد أُخذ في موضع الأصول في لسان أدلّتها، ومن هنا يكون الحكم المجعول في مواردها في قبال الواقع من دون نظره إليه. وهذا بخلاف الأمارات فإنّ الشكّ لم يؤخذ في موضوعها في لسان أدلّتها، وأن لسانها – كما عرفت – لسان إثبات الواقع والنظر إليه. وفي ضوء ذلك لا مناص من القول بعدم الإجزاء في موارد الأمارات عند كشف الخلاف؛ لما عرفت من عدم الحكم في موارد

مخالفتها للواقع، لا واقعاً ولا ظاهراً، ومعه كيف يتصوّر الإجزاء فيها؟ ومن هنا اتّفقت كلماتهم على عدم الإجزاء في موارد القطع بالخلاف»[١].

المقام الثاني: استلزام نظرية صاحب الكفاية للتصويب

هذه النظرية[٢] كما هو واضح، تستلزم التصويب باعتبار أنّ قاعدة الطهارة تتصرّف في الحكم الواقعي، والواقع يتغيّر على وفقها سعة وضيقاً لأنّ الحكم الواقعي كان مشروطاً بالطهارة الواقعية، فعندما جاءت هذه القاعدة قلبت الحكم الواقعي إلى الأعمّ منه ومن الظاهري، وهذا مساوق للتصويب.

وقد أجاب صاحب الكفاية في التذنيب الثاني من بحث الإجزاء على إشكال التصويب بما حاصله: «منع إيجاب الأجزاء له، لأجنبية كلّ من

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٥٦.

(٢) ناقش السيد الخوئي نظرية صاحب الكفاية وبيّن خطأها:

نقضاً: بأبواب الواجبات كالعبادات ـ غير باب الصلاة ـ والمعاملات، كما لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثم انكشف نجاسته، لم يلتزم أحد من الفقهاء والمجتهدين حتى صاحب الكفاية بالإجزاء فيه، وعدم وجوب إعادته. مع أن لازم ما أفاده ﷺ الحكم بصحّة الوضوء لفرض أن الشرط أعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، والمفروض وجود الطهارة الظاهرية هنا.

وحلاً: باعتبار أنّ قاعدتي الطهارة وإن كانت تفيد جعل الحكم الظاهري في مورد الشك بالواقع والجهل به من دون نظر إليه، إلا أن ذلك مع المحافظة على الواقع بدون أن يوجب جعله في موردهما انقلابه وتبديله أصلاً. والسبب في ذلك: أنه لا تنافي ولا تضادّ بين الأحكام في أنفسها، ضرورة أن المضادّة إنما تكون بين الأمور التكوينية الموجودة في الخارج. وأما الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ـ ما عدا اعتبار المعتبر ـ فلا تعقل المضادة والمنافاة بينها أصلا. وبما أن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها في الخارج ـ ما عدا اعتبار الشارع إياها في عالم الاعتبار ـ فلا تعقل المنافاة والمضادة بينها في أنفسها أصلاً. انظر: **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

الأجزاء والتصويب عن الآخر، وذلك لأنّ الأجزاء عبارة عن سقوط الحكم الواقعي (إما) لحصول الغرض الداعي إلى تشريعه، كبعض صور الأوامر الاضطرارية والظاهرية بناء على الموضوعية، (وإما) لعدم إمكان تحصيله، كما في بعض صورهما الآخر وهي الوفاء بمقدار من المصلحة وفوات الباقي، وعدم إمكان تداركه.

وأمّا التصويب، فهو عبارة عن خلوّ الواقعة عن الحكم، وانحصار حكمها في مؤدّى الأمارة، ومن المعلوم: أنّ التصويب بهذا المعنى يضادّ الإجزاء الذي هو فرع الثبوت، إذ لا معنى لسقوط التكليف بدون ثبوته، فالإجزاء يقتضي ثبوت التكليف، والتصويب يقتضي عدمه، و على هذا فكيف يكون الإجزاء لازماً مساوياً للتصويب كما قيل؟

غاية الأمر أنّ الحكم الواقعي المشترك بين الكل يصير فعلياً مع إصابة الأمارة، ويبقى على إنشائيته مع خطئها إلى أن ينكشف الخلاف، وحينئذ إن كان مؤدّي الأمارة وافياً بتمام المصلحة، أو بجلّها ـ مع عدم إمكان تدارك الباقي ـ لا يصير الحكم الواقعي فعلياً، بل يسقط، و إن لم يكن مؤدّى الأمارة كذلك لم يسقط بل يصير فعليا، ولذا يجب الإعادة أو القضاء»[1].

لفت نظر

قال السيد الشهيدﷺ ـ بعد أن نقل لنا دعوى الآخوند على أنّ الأصول الموضوعية توسّع دائرة الحكم الواقعي المترتّب على ذلك الموضوع دون الأمارات ـ أنّ هذا الكلام غير صحيح، إلا أنّه لم يبيّن لنا الوجه في عدم الصحّة، نعم، وعدنا ﷺ بأنّه سوف يأتي الحديث عنه في المباحث اللاحقة.

---

(١) **منتهى الدراية**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٩١ ـ ٩٢.

ومحلّ التعرّض لهذا المطلب هو بحث الإجزاء ـ ضمن مباحث الدليل العقلي ـ ولكننا عندما نصل إلى هناك نجده ﷺ يشير إليه إشارة عابرة من دون بيان تفصيل الرد عليه، فيقول: (نعم يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهّم حكومة بعض أدلّة الحجّية على أدلّة الأحكام الواقعية وتوسعتها لموضوعها، وقد أوضحنا ذلك سابقاً وهو إجزاء مبنيٌّ على الاستظهار من لسان دليل الحجّية ولا علاقة له بالملازمة العقلية، ويأتي دفع هذا التوهّم عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية في مباحث التعارض إن شاء الله تعالى»[1] . وعند مطالعة بحث التعارض لا نجد إشارة إلى هذا المطلب.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**دون منافاة بينهما**». بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعيّة كما تقدّم الجمع سابقاً.

• قوله ﷺ: «**إنّ الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً**». لا ظاهراً، فإذا انكشف الخلاف لا تجب الإعادة على القاعدة ولا نحتاج إلى دليل جديد يدلّ على الإجزاء.

• قوله ﷺ: «**لأنّ الشرطيّة قد اتّسع موضوعها**». وذلك ببركة أصالة الطهارة الظاهريّة.

• قوله ﷺ: «**إنّ دليل أصالة الطهارة بقوله: ..** ». لعل الأنسب في التعبير أن يقال: إنّ دليل أصالة الطهارة وهي قوله: ..

• قوله ﷺ: «**بقوله: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر**». لا يوجد حديث بهذه الألفاظ وبهذا النص. ولا بأس بنقل ما هو موجود في كتب الحديث بعين

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ألفاظها:

الرواية الأولى: ما عن الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك**»(١).

الرواية الثانية: ما عن الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الماء كلّه طاهر حتى يعلم أنّه قذر**»(٢).

الرواية الثالثة: ما عن الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك..**»(٣).

• قوله قدس سره: «**يعتبر حاكماً**». أي موسّعاً لدائرة الشرطيّة كما في حكومة قوله صلى الله عليه وآله: «**الطواف بالبيت صلاة**»(٤)، على دليل شرطية الطهارة في الصلاة،

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: كتاب الطهارة، الباب ٣٧ ـ من أبواب النجاسات، الرواية ٤. والباب ١، من أبواب الماء المطلق، الرواية ٥.

(٢) **الكافي**، مصدر سابق: ج٣، ص١، باب: طهور الماء، ح٢.

(٣) **وسائل الشيعة**، كتاب التجارة، الباب٤، من أبواب ما يكتسب به، الرواية ٤.

(٤) المرويّ في **مستدرك الحاكم**: ج ١، ص ٤٥٩. وفي **سنن البيهقي**: ج ٥، ص ٨٧. **والجامع الصغير** للسيوطي: ج ٢، ص ٥٦. وكنز **العمال**: ج ٣، ص ١٠، رقم ٢٠٦. عن الطبراني وحلية **الأولياء** وسنن **البيهقي** عن ابن عباس، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**الطواف بالبيت صلاة، ولكنّ الله أحلّ فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**». والحديث عن سفيان الثوري عن عطاء بن السائب، وأنه كان يختلط اختلاطاً شديداً، وقال ابن معين: عطاء بن السائب اختلط. وقال شعبة: حدثنا عطاء بن السائب، وكان نسيا، وكتب عن عبيدة ثلاثين حديثاً =

فإنّه بعد ما كان الموضوع الواقعي للمشروط بالطهارة هو خصوص الصلاة، أصبح الطواف أيضاً مشروطاً بالطهارة واقعاً. وبعض الأدلّة الحاكمة توجب التضييق كما في حكومة دليل: «**لا ربا بين الوالد وولده**» على دليل: «**كلّ ربا حرام**» سواء كان بين الوالد وولده أو بين الأجنبي والأجنبي، فهذا يأتي ويخرج فرداً فيضيق دليل الحرمة. فالحكومة تارةً تكون بلسان التوسعة وأخرى بلسان التضييق.

• قوله ﰗ: «**وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط**». فإذا ثبتت الطهارة بالأمارة كخبر الثقة وبعد ذلك انكشف الخلاف.يقول صاحب الكفاية: تجب الإعادة، أمّا لو ثبتت بأصالة الطهارة ثمّ انكشف الخلاف فلا تجب الإعادة، وهذا من الموارد التي يكون فيها الأصل العملي أقوى من الأمارة.

• قوله ﰗ: «**بل جعل الطريقيّة والمنجّزية**». فلسان الأمارة ليس لسان هذا هو الواقع، بل تقول: هذا محرز، وقد يكون الإحراز على خلاف الواقع؛ لأنّ الطريق إلى الواقع قد يصيبه وقد يخطئه.

• قوله ﰗ: «**لأنّ موضوع دليلها الثوب الطاهر**». وأصالة الطهارة تقول هذا طاهر، أمّا خبر الثقة فلا يقول هذا طاهر، بل يقول: هذا محرز الطهارة، وهذا يختلف عن لسان هذا طاهر.

• قوله ﰗ: «**والأصول المنقّحة للموضوع**» كأصالة الطهارة واستصحاب الطهارة.

= ولم يسمع من عبيدة، فلا يحتجّ بحديثه. **تهذيب التهذيب** لابن حجر: ج ٧، ص ٢٠٤.
وقد عبّر صاحب الجواهر عن الحديث أعلاه: بأنّه مرسل مشهور. انظر: **جواهر الكلام**، الشيخ الجواهري: ج ١، ص ١٤.

(٢٣)

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام

- تأريخ المسألة
- تعريف القضية الخارجية والحقيقية
- الفوارق بين القضية الحقيقية والخارجية

١. الفارق الأول

٢. الفارق الثاني

٣. الفارق الثالث

القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام

مرَّ بنا في الحلقةِ السابقةِ أنّ الحكمَ تارةً يُجعلُ على نهجِ القضيةِ الحقيقيةِ، وأخرى يجعلُ على نهجِ القضيةِ الخارجيةِ.

والقضيةُ الخارجيةُ هي القضيةُ التي يجعلُ فيها الحاكمُ حكمَهُ على أفرادٍ موجودةٍ فعلاً في الخارجِ في زمانِ إصدارِ الحكم، أو في أيِّ زمانٍ آخرَ، فلو أُتيحَ لحاكمٍ أن يعرفَ بالضبطِ مَن وُجدَ ومَن هو موجودٌ، ومَن سوفَ يوجدُ في المستقبلِ مِن العلماءِ، فأشارَ إليهم جميعاً وأمرَ بإكرامِهم، فهذِه قضيةٌ خارجية.

والقضيةُ الحقيقيةُ هي القضيةُ التي يلتفتُ فيها الحاكمُ إلى تقديرِه وذهنِه بدلاً عن الواقعِ الخارجيِّ، فيشكِّلُ قضيةً شرطيةً شرطُها هو الموضوعُ المقدَّرُ الوجودُ، وجزاؤُها هو الحكمُ، فيقولُ: «إذا كان الإنسانُ عالماً فأكرمْه»، وإذا قالَ «أكرمِ العالمَ» قاصداً هذا المعنى فالقضيةُ ـ روحاً ـ شرطيةٌ وإن كانتْ ـ صياغةً ـ حمليةً.

وهناكَ فوارقُ بينَ القضيتينِ: منها ما هو نظريٌّ، ومنها ما يكونُ له مغزىً عمليّ.

فمنَ الفوارقِ أنّنا بموجبِ القضيةِ الحقيقيةِ نستطيعُ أن نشيرَ إلى أيِّ جاهلٍ ونقولَ: لو كانَ هذا عالماً لوجبَ إكرامُه، لأنّ الحكمَ بالوجوبِ ثبتَ على الطبيعةِ المقدَّرةِ، وهذا مصداقُها، وكلَّما صدقَ الشرطُ صدقَ الجزاءُ خلافاً للقضيةِ الخارجيةِ التي تعتمدُ على

الإحصاءِ الشخصيِّ للحاكم، فإنّ هذا الفردَ الجاهلَ ليس داخلاً فيها، لا بالفعلِ ولا على تقديرِ أن يكونَ عالماً.

أمّا الأوّلُ فواضحٌ، وأمّا الثاني فلأنّ القضيةَ الخارجيةَ ليس فيها تقديرٌ وافتراضٌ، بل هي تنصبُّ على موضوعٍ ناجز.

ومن الفوارقِ أنّ الموضوعَ في القضيةِ الحقيقيةِ وصفٌ كلّيٌّ دائماً يفترضُ وجودهُ فيرتّبُ عليه الحكمُ سواءٌ كان وصفاً عرضياً كالعالم، أو ذاتيّاً كالإنسان، وأمّا الموضوعُ في القضيةِ الخارجيةِ فهو الذواتُ الخارجيةُ، أي ما يقبلُ أن يشارَ إليه في الخارج بلحاظِ أحدِ الأزمنةِ، ومن هنا استحالَ التقديرُ والافتراضُ فيها؛ لأنّ الذاتَ الخارجيةَ وما يقالُ عنه (هذا) خارجاً، لا معنى لتقديرِ وجودِه، بل هو محقّقُ الوجود.

فإن كانَ وصفٌ ما دخيلاً في ملاكِ الحكم في القضيةِ الخارجيةِ تصدَّى المولى نفسُه لإحرازِ وجودِه، كما إذا أرادَ أن يحكمَ على ولدِه بوجوبِ إكرام أبناءِ عمِّه وكان لتديُّنِهم دخلٌ في الحكم، فإنّه يتصدّى بنفسِه لإحرازِ تديُّنِهم، ثم يقولُ: أكرم أبناءَ عمِّك كلَّهم، أو «إلاّ زيداً»، تبعا لما أحرزَه من تديُّنِهم كلاًّ أو جلاًّ.

وأمّا إذا قالَ: «أكرمْ أبناءَ عمِّك إن كانوا متديّنين» فالقضيةُ شرطيةٌ وحقيقيةٌ، من ناحيةِ هذا الشرطِ، لأنّه قد افترضَ وقدّرَ.

ومِن الفوارقِ المترتّبةِ على ذلك، أنّ الوصفَ الدخيلَ في الحكمِ في بابِ القضايا الحقيقيةِ إذا انتفى ينتفى الحكمُ، لأنه مأخوذٌ في

موضوعِه. وإنْ شئتَ قلتَ: لأنه شرطٌ، والجزاءُ ينتفي بانتفاءِ الشرطِ، خلافاً لبابِ القضايا الخارجيةِ، فإنّ الأوصافَ ليستْ شروطاً، وإنّما هي أمورٌ يتصدّى المولى لإحرازِها فتدعوه إلى جعلِ الحكم، فإذا أحرزَ المولى تديُّنَ أبناءِ العمِّ فحكمَ بوجوبِ اكرامِهم على نهج القضيةِ الخارجيةِ، ثبتَ الحكمُ ولو لم يكونوا متديّنين في الواقع.

وهذا معنى أنّ الذي يتحمّلُ مسؤوليةَ تطبيقِ الوصفِ على أفرادِه هو المكلّفُ في بابِ القضايا الحقيقيةِ للأحكام، وهو المولى في بابِ القضايا الخارجيةِ لها.

الشرح

هذا المبحث وإن كان من المباحث المنطقية الخارجة عن مسائل علم الأصول، ولكنه من المباحث التي يتوقّف عليها حلُّ كثيرٍ من المباحث الأصولية (كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخر والواجب المعلق، وأخذ العلم بالحكم في موضوح الحكم)[1]، فهو إذاً من المبادئ لكثير من المسائل الأصولية.

وحيث إنّ مبادئ المسائل الأصولية ليست من مسائل ذلك العلم؛ لبداهة كون مبدأ الشيء غير الشيء، لذا ذكر هذا البحث في التمهيد ولم يذكر في مقاصد العلم التي تعقد لبيان مسائل العلم لا بيان مبادئه.

وهذا البحث لم يعقد للتفريق بين مطلق القضية الخارجية والقضية الحقيقية، بل للتفريق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام، من هنا ناسب أن يتعرّض المصنّف لهذا البحث في المباحث التمهيدية التي ترتبط بالحكم الشرعي.

وقد قسّم علماء المنطق القضية إلى حمليّة وشرطيّة. والحمليّة إلى شخصيّة، ومهملة، وطبيعيّة، ومحصورة. والمحصورة إلى كلّية وجزئيّة، ثمّ قسّموا القضية المحصورة الكلّية ـ بلحاظ موضوعها ـ إلى خارجيّة وحقيقيّة وذهنيّة، فعلى هذا التقسيم يكون موضوع هذه القضايا الثلاث هو الكلّي.

وهذا التقسيم المنطقي كان للقضية بقطع النظر عن مفادها، أمّا في علم الأصول فإنّ التقسيم المذكور هو للقضية بلحاظ أن يكون مفادها الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس أُلغي أحد الأقسام الثلاثة للقضية من المباحث

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص ١١.

الأصولية وهو القضية الذهنية، لعدم ربطها بمباحث الحكم الشرعي، باعتبار أنّ القضية التي يوجد موضوعها في الذهن ليست من المباحث التي يبحثها الفقيه أو الأصولي. نعم، قد يرد اصطلاح القضية الذهنية في بعض المباحث الأصولية ولكن يكتفى بما ذكر عنها في علم المنطق، فلا يوجد بحث إضافي حتى يحتاج الأصولي إلى أن يعقد له تمهيداً ويبحثه في مقدّمة بعض المباحث.

تأريخ المسألة

ترعرع علم الأصول وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السني قبل ترعرعه وازدهاره في نطاق الفقه الإمامي، ومن الطبيعي أن يسبق التفكير الأصولي السنّي إلى النمو والاتّساع؛ لأنّه يذهب إلى القول بانتهاء عصر النصّ بوفاة النبي ﷺ، فحين اجتاز التفكير الفقهي السني القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات في عملية الاستنباط، فاحتاجوا إلى تأسيس مثل الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة.

وأمّا الإمامية فقد كانوا ـ وقتئذٍ ـ يعيشون عصر النصّ الشرعي، لأنّ الإمام عليه السلام امتداد لوجود النبي ﷺ، فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقل بكثيرٍ؛ إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول. ولهذا نجد أنّ الإمامية بمجرّد أن انتهى عصر النصّ بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاصّ، تفتّحت ذهنيتهم الأصولية وأقبلوا على بحث العناصر المشتركة، وحقّقوا تقدّماً في هذا المجال على يد الروّاد النوابغ من فقهائنا، من قبيل الحسن بن علي بن أبي عقيل، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع. ودخل علم الأصول دور التصنيف والتأليف في وقت مبكّر.

وعندما تطوّر علم الأصول على يد العلماء من الخاصّة بدأت المباحث العقلية شيئاً فشيئاً تدخل في المباحث الأصولية، وحيث إنّ مبحث القضايا الحقيقية والخارجية كان مطروحاً في البحوث العقلية والمنطقية ـ باعتبار أنّ أوّل من قسّم القضايا إلى حقيقيّة وخارجيّة وذهنيّة هو الشيخ الرئيس ابن سينا(١) في المنطق ـ وكانت هناك بعض النكات والفوارق المهمّة والدقيقة بينهما مما يحتاجها الأصولي ولم يتعرّض لها المناطقة؛ لذا دخل هذا المبحث في علم الأصول.

فعندما نرجع إلى أغلب الكتب التي دوّنت وصنّفت بعد هذا التحوّل الكبير، لا نجد فيها ذكراً للقضايا الحقيقية والخارجية. نعم الذي شيد مبحث التفريق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام هو الميرزا النائيني ﴿﴾ كما ذكر ذلك المصنّف في مقدّمة الحلقة الأولى، حيث قال: «ونذكر على سبيل المثال لما استجدّ من مطالب: أفكار باب التزاحم، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقية بتعميقاته وتفريعاته... وفكرة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية بآثارها الممتدّة في كثير من أبحاث علم الأصول كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخّر والواجب المعلّق وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم»(٢). ثم جاء السيد الشهيد ﴿﴾ وبحثها في التمهيد ليكون الطالب على بيّنة منها قبل أن يشرع في المباحث التي يعتبر هذا البحث من مبادئها.

---

(١) إذا أطلق الشيخ في الفقه قُصد به شيخ الطائفة الطوسي، وفي الفلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا، وفي العرفان محيى الدِّين بن عربي، من قبيل اصطلاح المعلم، فإنّ المعلّم الأوّل في الفلسفة هو أرسطو، والمعلّم الثاني هو الفارابي، ولكن في العرفان المعلّم الأوّل هو النبيّ الأعظم محمدﷺ والمعلّم الثاني هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام.

(٢) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ج ١، ص ١١.

تعريف القضية الخارجية والقضية الحقيقية

القضيّة الخارجيّة: هي تلك القضية التي يكون الحكم فيها متعلّقاً بالأفراد الخارجيين أوّلاً وبالأصالة، أي المحقّقة الوجود. بلا فرق بين أن تكون متحقّقة الوجود في زمن إصدار الحكم أو في أيّ زمان آخر، فلو فرضنا أنّ المولى أحصى الأفراد المحقّقة الوجود في هذا الزمان والمحقّقة الوجود في الزمان اللاحق ووجدهم مئة، فقال: أكرم العلماء، وأشار بذلك إلى من هو موجود فعلاً من العلماء ومن سوف يكون موجوداً في المستقبل فهذه القضية خارجية.

بعبارة أخرى: في القضية الخارجية قد يتّحد زمان إصدار الحكم مع زمان وجود الأفراد، كما لو قال الحاكم: (أكرم كلّ من في الدار)، وقد يكون مقارناً لوجود بعض الأفراد دون البعض الآخر، كما لو قال: (إكرم العلماء) وكان ناظراً في حكمه إلى الأفراد الموجودة فعلاً والتي وجدت سابقاً والتي ستوجد في المستقبل، فحكمه هنا منصبّ على موضوع خارجي وإن كانت بعض أفراد الموضوع غير موجودة بالفعل.

أمّا **القضيّة الحقيقيّة** ـ بحسب الاصطلاح الأصولي ـ : فهي التي يكون النظر فيها إلى الكلي بما هو كلّي وليس إلى الأفراد، فمتعلّق الحكم هو الكلّي بما له أفراد في الخارج، فعندما يقول المولى: (الخمر حرام)، يريد أن يبين أنّ ما يصدق عليه خمر في الخارج حرام. فيمكن أنّ المولى يجعل قضيّة حقيقيّة ولا يوجد لها أي فرد خارجاً. كما لو قال المولى: ﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ وافترضنا أنّه يعلم أنّه لا يوجَد مستطيع. أمّا في القضيّة الخارجيّة فإذا لم يوجد أفراد في الخارج ـ لا في زمن إصدار الحكم ولا في أي زمان آخر ـ فلا يمكن أن يجعل المولى وجوب إكرام العلماء.

فالقضية الحقيقية إذاً هي القضية التي يكون فيها الموضوع مفترضاً ومقدّر الوجود، مع التفات الحاكم إلى تقديره لا إلى الخارج، فيجعل الحكم على الموضوع المقدر سواء كان ـ في زمن إصدار الحكم ـ موجوداً في الخارج أم لا.

وفي القضية الحقيقية قد يصبّ المولى حكمه بلسان القضية الشرطية، كما لو قال: (إن وجد عالم فأكرمه)، أو بلسان القضية الحملية، كما لو قال: (المستطيع يجب عليه الحج)، وكان قاصداً الموضوع المقدّر الوجود، فهذه القضية وإن كانت في صياغتها الإنشائية حملية إلا أنّها شرطية روحاً.

لفت نظر

ذكرنا سابقاً أنّ المناطقة عندما قسّموا القضية إلى خارجيّة وحقيقيّة كان المقسم هو الكلي، أمّا هنا ـ عند الأصوليين ـ فالموضوع في القضيّة الخارجيّة كان فرداً، ولكن المولى لنكتة جاء بلفظ الكلّي، فبدل أن يقول يجب إكرام زيد، ويجب إكرام خالد، ويجب إكرام عمرو... قال أكرم العلماء.

من هنا نفهم أنّ القضيّة الخارجيّة عند الأصولي مرجعها إلى مجموعة قضايا شخصيّة، وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «وأمّا الموضوع في القضيّة الخارجيّة فهو الذوات الخارجيّة، أي ما يقبل أن يشار إليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة»، وهذه القضية في المنطق شخصيّة لا خارجيّة؛ لأنّ موضوعها جزئي. فالقضيّة الخارجيّة عند الأصولي تكون بحسب الاصطلاح المنطقي قضيّة شخصيّة. من هنا قال المناطقة: إنّ كلّ ما يعبّر عنه الأصولي بالقضيّة الخارجيّة فهو ـ في حقيقته ـ مجموعة قضايا شخصيّة. وكلّ ما يسمّيه علماء الأصول بالقضيّة الحقيقيّة فهي قضيّة خارجيّة بالمعنى المنطقي؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة كان موضوعها الكلّي المقدّر الوجود.

إذن، القضيّة الحقيقيّة في المنطق تكون عبارة عن الحكم الذي هو للطبيعة

بلا تقدير لنفس الطبيعة، فإذا لم يكن تقدير تخرج القضيّة الحقيقيّة عن الشرطيّة، ومن هنا لا يقبل علماء المنطق الأرسطي أن تكون القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة ومرجعها إلى شرطيّة، بل يقولون هي قضايا خارجيّة، وقول الأصوليّين بأنّ القضيّة الحقيقيّة مرجعها إلى قضيّة شرطيّة خروج عن محلّ الكلام لأنّ القضيّة ـ كما يقول المنطقي ـ إمّا شرطيّة وإمّا حمليّة، والحقيقيّة من أقسام الحمليّة، فلا معنى أن ترجع إلى قضيّة شرطيّة، فأخرجوا القضية الحقيقيّة وأدخلوها في الشرطيّة لا في الحمليّة، مع أنّ الذي قال إنّ الحقيقيّة من أقسام الحمليّة، يريد أن يحتفظ بالحقيقيّة على أنّها حمليّة.

المهمّ أنّ القضيّة الخارجيّة في الأصول يكون الحكم فيها متعلّقاً بالأفراد أوّلاً وبالذات بحسب الأزمنة ولكن نوجد جامعاً كلّياً ليشمل كلّ تلك الأفراد حتّى نتخلّص من التكرار، أمّا في القضيّة الحقيقيّة فيكون الموضوع فيها مقدّر الوجود.

الفوارق بين القضية الحقيقة والخارجية

هناك فوارق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، منها ما هو نظريّ ومنها ما له مغزى عمليّ، نشير إلى جملة منها:

الفارق الأوّل: إنّ الموضوع في القضية الحقيقية أُخذ على نحو الفرض والتقدير، وفي القضية الخارجية أُخذ على نحو التحقّق والوجود بالفعل في أحد الأزمنة الثلاثة، ويترتّب على هذا الفارق أننا في القضية الحقيقية نستطيع أن نشير إلى كلّ من هو جاهل بالفعل، ونقول: (لو كان عالماً لوجب إكرامه)، لأن الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدّرة، وهذا مصداقها، وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء، أمّا في القضية الخارجية فلا نستطيع أن نشير إلى من هو جاهل بالفعل، ونقول: (لو كان عالماً لوجب إكرامه)، لأن من كان جاهلاً

بالفعل لا يصدق عليه أنّه عالم بالفعل، بمعنى أن الفرد الجاهل غير داخل في موضوع الحكم لا بالفعل، وهو واضح، ولا على تقدير أن يكون عالماً؛ باعتبار أنّ القضية الخارجية تنصبّ على الموضوع الفعلي الناجز لا على الموضوع المقدّر، فهي لا يوجد فيها تقدير وافتراض للأفراد.

قال الميرزا النائيني: «العبرة في القضية الخارجية: هو علم الآمر باجتماع الشروط وما له دخل في حكمه، فلا يوجه التكليف على عمرو مثلاً بوجوب إكرام زيد إلا بعد علمه باجتماع عمرو لجميع الشروط المعتبرة في حكمه : من العقل، والبلوغ، والقدرة، وغير ذلك مما يرى دخله في مناط حكمه، ولو فرض أنّ الآمر كان جاهلاً بوجود شرط من شروط صدور الحكم ـ كمجيء بكر الذي له دخل في تكليف عمرو بوجوب إكرام زيد ـ فلا محالة يعلّق حكمه بصورة وجود الشرط، ويقول : إن جاء بكر فأكرم زيداً، وتكون القضية الخارجية من هذه الجهة ـ أي من جهة تعليقها على الشرط ـ ملحقة بالقضية الحقيقية، على ما سيأتي بيانه .

والحاصل: إنّ المدار في صدور الحكم في القضية الخارجية إنّما هو على علم الآمر باجتماع شروط حكمه وعدم عمله، فإن كان عالماً بها فلا محالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطأ علمه وعدم اجتماع الشروط واقعاً، إذ لا دخل لوجودها الواقعي في ذلك، بل المناط في صدور الحكم هو وجودها العلمي، فإن كان عالماً بها يحكم وإن لم تكن في الواقع موجودة، وإن لم يكن عالماً بها لا يحكم وإن كانت موجودة في الواقع، إلاعلى وجه الاشتراط بوجودها، فيرجع إلى القضية الحقيقية من هذه الجهة، فلا يعتبر في صدور الحكم في القضية الخارجية إلا علم الآمر باجتماع الشرائط.

وأمّا في القضية الحقيقية : فيعتبر فيها تحقّق الموضوع خارجا، إذ الشرط في القضية الحقيقية هو وجود الموضوع عينا ولا عبرة بوجوده العلمي، لأنّ

الحكم في القضية الحقيقية على الأفراد المفروض وجودها، فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الأفراد، ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الآمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: (العاقل البالغ المستطيع يحجّ)، مترتّب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لا على ما يعلم كونه عاقلاً بالغاً مستطيعاً، إذ لا أثر لعلمه في ذلك، فلو فرض أنّه لم يعلم أن زيداً عاقل بالغ مستطيع لترتّب حكم وجوب الحجّ عليه قهراً بعد جعل وجوب الحجّ على العاقل البالغ المستطيع، كما أنّه لو علم أن زيداً عاقل بالغ مستطيع وفى الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحج. فالمدار في ثبوت الحكم في القضية الحقيقية إنّما هو على وجود الموضوع خارجا، من دون دخل للعلم وعدمه في ذلك»[1].

وهذا الفارق نظريّ ولا يترتّب عليه أيّ مغزى عمليّ، فلا يجب إكرام الجاهل بالفعل، سواء كانت القضية مجعولة على نهج القضية الخارجية أم على نهج القضية الحقيقية؛ لعدم الإشارة إليه ضمن الأفراد المشار إليهم، ولعدم دخوله في الطبيعة المقدرة، وعلى كلا التقديرين يكون الجاهل خارجاً تخصصاً.

الفارق الثاني: في القضية الحقيقية يجعل الحكم على عنوان كلّي يفترض وجوده بحيث يكون هو الملاك والمناط للحكم، لأنّه هو الذي يقبل الافتراض والتقدير الذي يمثّل جوهر القضية الحقيقية، فإذا قال المولى: (يجب الحجّ على المستطيع)، فالحكم هنا ـ وهو وجوب الحجّ ـ رتّب وعلّق على عنوان كلّي وهو المستطيع، بحيث كان هو المناط للحكم بالوجوب. نعم، هذا العنوان الكلي قد يكون وصفاً عرضياً كالعالم كما في قولك: (أكرم العالم) فإنّ العالمَ ذاتٌ عُرض عليها العلم، وقد يكون وصفاً ذاتياً كالإنسان كما في قولك: (أكرم الإنسان) فهو ذات تتألف بالتحليل العقلي من جنس وفصل.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ١٧٣، ١٧٤.

بينما في القضايا الخارجية لا يترتّب الحكم على عنوان كلّي بحيث يكون هو المناط للحكم، بل على الذوات الخارجية وهو ما يقبل أن يشار إليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة الثلاثة، ولابدّ من الالتفات هنا إلى أنّ المنفي هو عدم ترتّب الحكم على العنوان الكلي الذي يكون مناطاً للحكم لا مطلق العنوان الكلي حتى لو لم يكن هو المناط للحكم، فقولك: (كل من في المعسكر قتل)، قضية كلّية خارجية، لأنّ الكون في المعسكر ليس هو مناط وسبب القتل. من هنا استحال التقدير والافتراض في القضايا الخارجية دون الحقيقية، لأنّ الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجاً، لا معنى لتقدير وجوده، بل هو محقّق الوجود.

ويتفرّع على هذا الفارق فارق جديد بين القضيتين، وهو أنّ في القضية الحقيقية يكون ملاك الحكم واحداً ومناطه فارداً، وهو العنوان الكلي، أمّا في القضية الخارجية فإنّ المناط يختلف.

قال الميرزا النائيني: «القضية الحقيقية، هي ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسّط العنوان الجامع لها.

وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية، حيث إن الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقرّرها العقلي، كما في قولك: الإنسان نوع، أو كلّي، وغير ذلك من القضايا الطبيعية.

وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنّ الحكم فيها وإن رتّب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقرّرها العقلي، بل بلحاظ تقرّرها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

ومما ذكرنا ظهر: المايز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية أيضاً، فإنّ

الحكم في القضية الحقيقية ـ كما عرفت ـ مترتّب على الخارج بتوسّط العنوان، وأمّا في القضية الخارجية فالحكم فيها ابتداء مترتّب على الخارج بلا توسّط عنوان، سواء كانت القضية جزئية أو كلّية، فإنّ الحكم في القضية الخارجية الكلية أيضاً إنّما يكون مترتّباً على الأفراد الخارجية ابتداء، من دون أن يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتّب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضية الحقيقية.

ولو فرض أن هناك جامعاً بين الأفراد الخارجية فإنّما هو جامع اتفاقي، كما في قولك: كلّ من في العسكر قتل، وكل ما في الدار نهب، فإنّ قولك: كلّ من في العسكر قتل، بمنزلة قولك: زيد قتل، عمرو قتل، وبكر قتل، وليس بين قتل زيد وعمرو وبكر جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتّفق أنّ كلاً من زيد وعمرو و بكر كان في المعركة، واتّفق أنّهم قتلوا، وأين هذا من القضية الحقيقية التي يكون فيها جامع بين الأفراد؟ بحيث متى تحقّق ذلك الجامع ترتّب الحكم، سواء في ذلك الأفراد الموجودة والتي توجد بعد ذلك، ولأجل ذلك تقع القضية الحقيقية كبرى لقياس الاستنتاج، وتكون النتيجة ثبوتاً وإثباتاً موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصل بتلك الكبرى بعد ضمّ الصغرى إليها إلى أمر مجهول يسمّى بالنتيجة، كما يقال: هذا خمر وكل خمر يحرم، فإنّ حرمة هذا الخمر إنّما يكون ثبوتاً موقوفاً على حرمة كلّ خمر، كما أنّ العلم بحرمة هذا الخمر يكون موقوفاً على العلم بحرمة كلّ خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلية الكبرى، أمّا العلم بكلية الكبرى فلا يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل العلم بكلية الكبرى يكون موقوفاً على مبادٍ أُخر: من عقل، أو كتاب، أو سنّة.

وهذا بخلاف القضية الخارجية، فإنها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتاً، وإن كان قد يتوقّف عليها إثباتاً، كما يقال للجاهل

بقتل زيد: زيد في العسكر، وكل من في العسكر قتل، فزيد قتل، فإنّ العلم بقتل زيد وإن كان يتوقّف على العلم بقتل كلّ من في العسكر إلا أنّه لا يتوقّف على ذلك ثبوتاً، إذ ليس مقتولية كلّ من في العسكر علّة لمقتولية زيد، بل علّة مقتولية زيد هو أمر آخر بملاك يخصّه، فالقضية الكلية الخارجية ليست كبرى لقياس الاستنتاج بحيث تكون كلّيتها علّة لتحقّق النتيجة»[1].

وقال في مورد آخر: «القضية الخارجية عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على شخص خاصّ، بحيث لا يتعدّى ذلك الوصف والحكم عن ذلك الشخص إلى غيره وإن كان مماثلاً له في الأوصاف، ولو فرض أنّه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرّد الاتفاق من دون أن يرجع إلى وحدة الملاك والمناط، بل مجرّد المقارنة الاتفاقية، من غير فرق في ذلك بين أن تكون القضية خبرية، أو طلبية، كقولك: زيد قائم، أو أكرم زيداً.

ومن غير فرق أيضاً بين إلقاء القضية بصورة الجزئية، أو إلقائها بصورة الكلية، نحو كلّ من في العسكر قتل وكل ما في الدار نهب، إذ إلقائها بصورة الكلية لا يخرجها عن كونها خارجية، إذ المناط في القضية الخارجية هو أن يكون الحكم وارداً على الأشخاص لا على العنوان، كما سيأتي في بيان القضية الحقيقية.

وهذا لا يتفاوت بين وحدة الشخص وتعدّده كما في المثال، بعد ما لم يكن بين الأشخاص جامع ملاكي أوجب اجتماعهم في الحكم، بل كان لكلٍ مناط يخصّه، غايته أنّه اتفق اجتماعهم في ثبوت المحمول كما في المثال، حيث إن ثبوت القتل لكل من زيد وعمرو وبكر كان لمحض الاتفاق واجتماعهم في المعركة، وإلا لم يكن مقتولية زيد بمناط مقتولية عمرو، بل زيد إنّما قتل لمناط يخصّه، حسب موجبات قتله من خصوصياته وخصوصيات القاتل، وكذا مقتولية عمرو.

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٥١١ ـ ٥١٤.

وبالجملة: العبرة في القضية الخارجية هو أن يكون الحكم وارداً على الأشخاص وإن كانت بصورة القضية الكلية، مثل كلّ من في العسكر قتل، فإنه بمنزلة زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وهكذا. وأمّا القضية الحقيقية: فهي عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان أُخذ على وجه المرآتية لأفراده المقدّرة الوجود، حيث إن العناوين يمكن أن تكون منظّرة لمصاديقها ومرآة لأفرادها، سواء كان لها أفراد فعلية أو لم يكن، بل يصحّ أخذ العنوان منظرة للأفراد وان لم يتحقّق له فرد في الخارج لا بالفعل ولا في ما سيأتي، لوضوح أنّه لا يتوقّف أخذ العنوان مرآة على ذلك، بل العبرة في القضية الحقيقية هو أخذ العنوان موضوعاً فيها، لكن لا بما هو هو حتى يمتنع فرض صدقه على الخارجيات و يكون كلّياً عقليّاً، بل بما هو مرآة لأفراده المقدّر وجودها بحيث كلّما وجد في الخارج فرد ترتّب عليه ذلك الوصف والحكم، سواء كانت القضية خبرية، أو طلبية، نحو: كلّ جسم ذو أبعاد ثلاثة، أو كلّ عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحجّ، فإنّ الحكم في مثل هذا يترتّب على جميع الأفراد التي يفرض وجودها بجامع واحد وبملاك واحد. وبذلك تمتاز القضية الخارجية عن القضية الحقيقية، حيث إنه في القضية الخارجية ليس هناك ملاك جامع وعنوان عامّ ينطبق على الأفراد، بل كلّ فرد يكون له حكم يخصّه بملاك لا يتعدّى عنه»[1].

إشكال وجواب

رتّب الميرزا النائيني ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ على هذا الفارق دفع إشكال الدور الوارد على الشكل الأوّل، وحاصل الإشكال هو: أنّ من شروط الشكل الأوّل إيجاب

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج ١، ص١٧٠.

الصغرى وكلية الكبرى، فإذا قلت: زيد في المعسكر، وكل من في المعسكر قتل، تكون النتيجة زيد قتل. وحيث إنّ هذه النتيجة تتوقّف على المقدّمات، والشكل الأوّل يتوقّف على كلّية الكبرى، وهي لا تصدق إلا إذا صدق أن زيداً قتل، فتحصّل: أنّ النتيجة ـ وهي زيد قتل ـ تتوقّف على كلّية الكبرى، وكلية الكبرى تتوقّف على أن زيداً قتل، فيلزم الدور. وبعبارة أخرى: إن العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلية الكبرى، و العلم بكلية الكبرى يتوقّف على العلم باندراج النتيجة فيها.

وقد أجيب عن هذا الإشكال ـ قبل الميرزا النائيني ـ بالتفريق بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل، أمّا الميرزا النائيني فقد استفاد من الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية في حلّ هذا الإشكال، حيث قال: «إنّ منشأ توهّم الدور ليس إلا تخيّل توقّف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة، مع أنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلية الكبرى، والحال أنّه قد عرفت أنّ العلم بكلية الكبرى في القضايا الحقيقية لا يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل يتوقّف على مبادٍ أخر: من عقل أو كتاب، أو سنّة، أو إجماع. والقضايا المعتبرة في العلوم إنّما هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية، لأنّ القضية الخارجية وإن كانت بصورة الكلية، إلا أنّها عبارة عن قضايا جزئية لا يجمعها عنوان كلّي، كما عرفت.

فالقياس الذي يتألف من كبرى كلّية على نهج القضية الحقيقية لا يكون مستلزماً للدور، لما تقدّم من أنّ النتيجة ثبوتاً وإثباتاً تتوقّف على كلّية الكبرى، ولا عكس. والقياس الذي يتألف من قضية خارجية أيضاً لا يستلزم الدور، فإنّ النتيجة ثبوتاً لا يتوقّف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادئ أخر لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضية الحقيقية. وكان من توهّم الدور في الشكل الأوّل قد خلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، والحال أنّه قد

عرفت أنّه لا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى»[١].

فتحصّل: أنّ ما أُشكل به على الشكل الأوّل ـ الذي هو بديهيّ الإنتاج ـ من استلزامه الدور إنّما هو لمكان الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فإنّ في القضية الحقيقية لا يتوقّف العلم بكلية الكبرى على العلم باندراج النتيجة فيها، بل كلّية الكبرى إنّما تستفاد من مكان آخر كما عرفت.

نعم في القضية الخارجية العلم بكلية القضية يتوقّف على العلم بما يندرج تحتها من الأفراد، وقد عرفت: أنّ القضية الخارجية لا تقع كبرى القياس، ولا يتألف منها القياس حقيقة، وإنّما يكون صورة قياس لا واقع له، فإنّ القضايا المعتبرة في العلوم التي يتألف منها الأقيسة إنّما هي ما كانت على نحو القضايا الحقيقية، فيرتفع الإشكال من أصله.

ومن هنا لا تقع القضية الخارجية كبرى القياس ولا تقع في طريق الاستنباط، لأنّ القضية الخارجية تكون في قوّة الجزئية لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا يصحّ استنتاج مقتولية زيد من قوله : كلّ من في العسكر قتل، لأنه لا يصحّ قوله : كلّ من في العسكر قتل، إلا بعد العلم بمن في العسكر وأن زيداً منهم، وبعد علمه بذلك لا حاجة إلى تأليف القياس لاستنتاج مقتولية زيد، وعلى فرض التأليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله : زيد في العسكر، وكل من في العسكر قتل، فزيد قتل، لما عرفت: من أنّه لا يصحّ قوله: كلّ من في العسكر قتل، إلا بعد العلم بقتل زيد، فلا يكون هذا من الأقيسة المنتجة.

وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنها تكون كبرى لقياس الاستنتاج ويستفاد منها حكم الأفراد، كما يقال: زيد مستطيع، وكلّ مستطيع يجب عليه الحجّ، فزيد يجب عليه الحج، ولا يتوقّف العلم بكلية الكبرى على العلم باستطاعة زيد ووجوب الحجّ عليه، كما كان يتوقّف العلم بكلية القضية

---

(١) المصدر السابق: ص٥١٤.

الخارجية على العلم بكون زيد في العسكر وأنّه قد قتل، بل كلّية الكبرى في القضية الحقيقية إنّما تستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**..﴾ .

ويترتّب على هذا الفارق ثمرة عملية، وهي: إذا كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدّى المولى نفسه لإحراز وجوده في الذوات الخارجية والأفراد التي انصبّ عليها حكمه، وليس للمكلّف دخل في إحرازه، فمن كان واجداً له أمر بإكرامه، كما إذا أراد المولى أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمّه وكان لتديّنهم دخل في الحكم فيجب عليه ـ هنا ـ أن يتصدّى بنفسه لإحراز وصف التديّن في كلّ فرد من أفراد موضوعه، فإن أحرز وجوده فيهم جميعاً، قال: (أكرم أبناء عمّك كلّهم)، وإلا، قال: (أكرم أبناء عمّك إلا فلاناً فيستثني الشخص الذي انتفى عنه وصف التديّن.

أمّا إذا جعل المولى الحكم على نهج القضية الحقيقية، كما لو قال: (أكرم أبناء عمّك إن كانوا متديّنين)، فلا يجب عليه حينئذٍ التصدّي لإحراز وجود الوصف الدخيل في ملاك الحكم، ويجب على المكلّف ذلك، باعتبار أنّ الحاكم يصبّ حكمه على الموضوع المتحقّق في ذهنه، وأمّا تطبيق هذا الحكم على مصاديقه الخارجية فهو في عهدة المكلّف.

الفارق الثالث: لما كان الوصف في القضايا الحقيقية دخيلاً في الحكم ومأخوذاً في موضوعه، فإذا انتفى ينتفي الحكم. وإن شئت قلت: إنّ الحكم هو الجزاء والوصف هو الشرط، فإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء. خلافاً لباب القضايا الخارجية فإنّ الأوصاف وإن كانت دخيلة في ثبوت الحكم ولكنها أُخذت محقّقة الوجود، فلا تكون شرطاً للجزاء، وإنّما هي أمور يتصدّى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم. فلو أحرز المولى تديّن أبناء العمّ وقال للمكلّف: (أكرم أبناء عمّك لتديّنهم)، وجب عليه إكرامهم حتى لو قطع بأنّهم غير متدينين. فالذي يتحمّل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراده هو المولى

في القضايا الخارجية، بينما في باب القضايا الحقيقية يكون المتصدّي هو المكلّف.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**مرّ بنا في الحلقة السابقة**».أي في الحلقة الثانية، ضمن بحوث التمهيد، تحت عنوان القضية الحقيقية والقضية الخارجية في للأحكام.

• قوله ﭬ: «**هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلاً في الخارج**». أي لا على الكلّي بل متعلّقه الأفراد خارجاً.

• قوله ﭬ: «**في زمان إصدار الحكم أو في أيّ زمان آخر**». فليس نظر الحاكم إلى الموجودين في هذا الزمان فقط؛ لأنّ المولى الحقيقي فوق الزمان، فلهذا لا يوجد ـ بالنسبة إلى المولى الحقيقي ـ حال وماض ومستقبل، وكذلك الحال في كلّ موجود مجرّد، من هنا نفهم ما جاء في بعض الروايات كقول أمير المؤمنينعليه السلام: «**سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لا تسألوني عن شيء مضى ولا عن شيء يكون إلا أنبأتكم به**»[1].

• قوله ﭬ: «**فلو أُتيح لحاكمٍ أن يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجود ومن هو سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم وأمر بإكرامهم فهذه قضيّة خارجيّة**». لأنّه في القضيّة الخارجيّة ليس النظر إلى الأفراد المحقّقة فعلاً بل الأعمّ من ذلك، أمّا في القضية الحقيقيّة فالنظر ليس إلى الأفراد بما هم أفراد أوّلاً وبالذات.

• قوله ﭬ: «**وجزاؤها هو الحكم**». الحكم بمعنى المجعول وهذا ليس متوقّفاً على التقدير، بل على فعليّة الموضوع في الخارج. فالحكم بمعنى المجعول متوقّف على تحقّق الموضوع خارجاً لا على جعل المولى، فلهذا ما

---

(١) **الأمالي**، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي الصدوق، تحقيق قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ: ص١٩٦.

يرتبط بالمولى هو الجعل، أمّا فعليّة المجعول لا علاقة لها بالمولى.

ومن هنا يتّضح بأنّ الجعل هو وظيفة المولى أمّا فعليّة المجعول فهو تطبيقات ذلك الجعل لا جعل جديد، فلذلك عندما يكون المكلّف مستطيعاً فإنّ المولى لا يجعل له وجوب حجٍّ جديد، باعتباره أوجب جعل وحجّ كلّي والمكلّف أحد مصاديقه.

• قوله: «**إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه**». لابدّ أن يؤخذ قيد الوجود فيه؛ فالمولى لا يريد أن يقول إذا كان مفهوم الإنسان متّصفاً بصفة العلم فيجب إكرامه؛ بل يريد أن يقول إذا وجد إنسان وكان بصفة العلم خارجاً فيجب إكرامه.

• قوله ﵀: «**على الطبيعة المقدّرة**». أي المقدرة الوجود.

• قوله ﵀: «**وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء**». لأنّها قضيّة شرطيّة.

• قوله ﵀: «**ليس دخيلا فيها**». أي ليس دخيلاً في القضيّة الخارجيّة.

• قوله ﵀: «**بل هي تنصبّ على موضوع ناجز**». أي محقّق في أحد الأزمنة الثلاثة.

• قوله ﵀: «**سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم أو ذاتياً كالإنسان**». أي سواء كان الكلي وصفاً عرضياً كالعالم، لأنّه بالنسبة إلى زيد وعمر عرضي، أم كان الكلي وصفاً ذاتياً كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمر.

• قوله ﵀: «**وأمّا الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية**». لعلّ الأنسب أن يقال: فهي الذوات الخارجية، لأنّ ضمير الفصل إذا وقع بين مبتدأ وخبر، وكان الخبر مؤنثاً فالأولى أن يراعى جانب الخبر.

• قوله ﵀: «**بلحاظ أحد الأزمنة**». للذي هو فوق الأزمنة؛ وإلاّ إذا كان داخل الزمان فحينئذٍ لا يستطيع أن يشير إلى الخارج بلحاظ أحد الأزمنة الثلاثة، بل يستطيع أن يشير إلى الخارج بلحاظ الحال فقط، أمّا بلحاظ الماضي أو المستقبل فلا يستطيع؛ لأنّهما معدومان، والإشارة تحتاج إلى مشار إليه،

والمفروض أنّه لا يوجد مشار إليه بلحاظ الماضي والاستقبال، مع الالتفات إلى أنّ الإشارة هنا ليست تقديريّة؛ باعتبار أنّ القضيّة خارجيّة فلا معنى أن تكون الإشارة إلى مقدّر في الذهن.

• قوله ﷺ: «**فإن كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدى المولى نفسه لإحراز وجوده**». وهذا من الفوارق العملية المهمّة بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة؛ ففي الخارجيّة إذا كان للموضوع وصف أو قيد يكون إحرازه بعهدة المولى، أمّا في القضيّة الحقيقيّة فإحراز القيد يكون في عهدة المكلّف.

• قوله ﷺ: «**فإنّه يتصدّى لإحراز تديّنهم**». أي يتصدّى المولى نفسه لإحراز ذلك الوصف الدخيل في ملاك الحكم.

• قوله: «**لأنّه قد افترض وقدّر**». أي لأنّ الموضوع قد افترض هو وقيوده.

• قوله ﷺ: «**ومن الفوارق المترتّبة على ذلك: أنّ الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفي الحكم؛ لأنّه مأخوذ في موضوعه**». أي ينتفي الحكم من القضيّة الحقيقيّة إذا انتفى الوصف؛ لأنّ الوصف قد أخذ قيداً وشرطاً في الحكم، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه. أمّا في القضايا الخارجيّة فإذا انتفى الوصف واقعاً فلا ينتفي الحكم؛ لأنّ الأوصاف هنا ليست شروطاً، وإنّما هي أمور يتصدى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم. وهذا من الفوارق العمليّة المهمّة.

• قوله: «**لأنّه شرط والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط**». أي لأنّ ذلك الوصف شرط، وبانتفائه ينتفي الجزاء، كما سيأتي بحثه في القضايا الشرطيّة إن شاء الله.

• قوله ﷺ: «**فإذا أحرز المولى تديّن أبناء العمّ فحكم بوجوب إكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم**». لأبناء العمّ وإن لم يكونوا متديّنين في الواقع، لأنّ المكلّف غير مسؤول عن إحراز الوصف.

(٢٤)

تعلّق الأحكام بالعناوين الذهنية

وفيه المبحثان التاليان

- المقام الأول: في إثبات تعلق الأحكام بالصورة الذهنية
- المقام الثاني: في تفسير الصورة الذهنية

وينبغي أن يُعلمَ أنّ الحاكمَ ـ سواءٌ كان حكمُه على نهج القضيةِ الحقيقيةِ أو على نهج القضيةِ الخارجيةِ، وسواءٌ كان حكمُه تشريعيّاً كالحكم بوجوبِ الحجّ على المستطيع، أو تكوينياً وأخبارياً كالحكم بأنّ النارَ محرقةٌ أو أنها في الموقد ـ إنّما يصبُّ حكمُه في الحقيقةِ على الصورةِ الذهنيةِ لا على الموضوع الحقيقيِّ للحكم، لأنّ الحكمَ لما كان أمراً ذهنياً فلا يمكنُ أن يتعلّقَ إلا بما هو حاضرٌ في الذهن، وليس ذلك إلا الصورةُ الذهنيةُ، وهي وإن كانت مباينةً للموضوع الخارجيِّ بنظرٍ، ولكنها عينُه بنظرٍ آخر.

فأنتَ إذا تصوّرتَ النارَ ترى بتصوّرك ناراً، ولكنك إذا لاحظتَ بنظرةٍ ثانيةٍ إلى ذهنكَ وجدتَ فيه صورةً ذهنيةً للنار لا النارَ نفسَها، ولما كان ما في الذهن عينَ الموضوع الخارجيِّ بالنظر التصوّريِّ وبالحمل الأوليِّ، صحَّ أن يحكمَ عليه بنفس ما هو ثابتٌ للموضوع الخارجي من خصوصياتٍ كالإحراق بالنسبةِ إلى النار.

وهذا يعني أنّه يكفي في إصدارِ الحكم على الخارج إحضارُ صورةٍ ذهنيةٍ تكونُ بالنظر التصوُّريِّ عينَ الخارج، وربطُ الحكم بها وإنْ كانتْ بنظرةٍ ثانويةٍ فاحصةٍ وتصديقيةٍ ـ أي بالحمل الشايع ـ مغايرةً للخارج.

الشرح

اعتاد المحقّقون من علماء الأصول التعرّض إلى هذا المبحث في مواطن عديدة، منها:

- في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.
- في مبحث تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد أو بالطبائع.
- في مقدّمات اجتماع الأمر والنهي.

نعم أوّل من جعله في المباحث التمهيدية هو السيد الشهيد ﵀، والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في إثبات تعلق الأحكام بالصورة الذهنية

تعرض المصنّف ﵀ في المقام الأوّل إلى إثبات أنّ الأحكام ـ سواء كانت مجعولة على نهج القضية الحقيقية أم على نهج القضية الخارجية، وسواء كانت أحكاماً تكليفية كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع أم إخباراً عن وقوع شيء في الخارج كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنها في الموقد ـ إنّما تتعلّق بالصور الذهنية للموضوع لا بالأعيان الخارجية، وأن الحاكم في الحقيقة إنما يصبّ حكمه على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي.

واستدلّ على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: ويمكن أن يصاغ هذا الدليل بصيغة قياس من الشكل الأوّل، صغراه: أنّ الحكم من الأمور الذهنية، لأنّه عبارة عن الاعتبار الموجود في ذهن الحاكم. وكبراه: أنّ الأمر الذهني لا يتعلّق إلا بما هو أمر ذهني، وإلا لو تعلّق بما هو خارجيّ للزم انقلاب الذهني إلى خارج أو انقلاب الخارج إلى ذهنيّ، وقد ثبت في محلّه أنّ انقلاب الشيء عما هو عليه محال. فثبت أنّ

الأحكام لا تتعلّق إلا بالصور الذهنية.

بعبارة أخرى: يستحيل أن يكون الموضوع خارجياً والمحمول ذهنياً؛ لأنّه يوجد اتّحاد بينهما، لهذا قيل إنّ الحمل هو الهوهويّة، فإذا كان الموضوع خارجياً والمحمول ذهنياً فحينئذٍ لا يمكن الاتّحاد بينهما؛ لأنّه يلزم الاتّحاد بين الخارجي والذهني وهذا محال، لأنّ معناه انقلاب الذهني إلى خارجي أو الخارجي إلى ذهني وكلاهما محال.

الوجه الثاني: ويرجع هذا الوجه إلى إبطال النقيض، بمعنى أنّ الأمر يدور بين تعلّق الحكم بالصورة الذهنية أو بالوجودات الخارجية، فإذا أبطلنا تعلّقه بالثاني ثبت تعلّقه بالأوّل، وهو المطلوب.

وحاصل إبطال النقيض أن نقول: إنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجي يلزم منه إما تحصيل الحاصل، أو تعلّق الموجود بالمعدوم، وكلاهم باطل.

بيان الملازمة: إنّ تعلّق الحكم ـ كالوجوب ـ بالصلاة الخارجية إما أن يكون قبل إيجاد المكلّف لها، أو بعده، فعلى الأوّل يلزم تعلّق الأمر الوجودي وهو الحكم بالمعدوم، وهو باطل لأنّه يؤدّي إلى الخلف وانتفاء التعلّق. وعلى الثاني، يلزم تحصيل الحاصل.

قال السيّد الخميني ﷺ: «ولو كانت الأحكام موضوعاتها هي الطبائع الموجودة في الخارج يلزم أن يكون تحقّقها متوقّفاً على وجودها في الخارج، إذ لا يعقل تقدّم الحكم على متعلّقه، ومن الواضح أنّ الغرض من البعث مثلاً إنّما هو انبعاث المكلّف بعد العلم به وبما يترتّب على مخالفته من استحقاق العقوبة وعلى موافقته من استحقاق المثوبة ويتحرّك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالبعث متقدّم على الانبعاث المتقدّم على تحقّق المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون متأخّراً عنه مع استلزام ذلك للغوية، لأنه بعد تحقّق المبعوث إليه المشتمل على المصلحة التي هي الباعثة على تعلّق البعث به يكون طلبه تحصيلاً للحاصل في

الأوامر، وبعد تحقّق المزجور عنه في النواهي يكون الزجر عنه مستلزماً لطلب إعدام ما هو حاصل بنحو لم يحصل، وكلاهما مستحيل بداهة»[١].

الوجه الثالث: لو كانت الأحكام متعلّقة وعارضة على الوجود الخارجي للزم أن لا يسمّى الحكم الذي لم يُمتثل ولم يتحقّق شيء من مصاديقه في الخارج حكماً، وبطلانه واضح، قال المصنّف في البحوث: «لو كانت الأحكام متعلّقة وعارضة على الوجود الخارجي فماذا يقال عن الحكم الذي لم يمتثل ولم يتحقّق بعد شيء من مصاديقه في الخارج، كما لو عصى المكلّفون ولم يأتوا بشيء من الصلوات خارجاً، مع وضوح انحفاظ الأمر والحكم في حالتي العصيان والامتثال معاً»[٢].

الوجه الرابع: لو تعلّق الحكم بالوجودات الخارجية لكان متأخّراً مرتبة عن الوجود الخارجي ومتقدّماً في آن واحد، لأن فرض تعلّقه وعروضه على الوجود الخارجي يقتضي تأخّره عنه رتبة؛ بداهة تأخّر العارض عن معروضه، وكونه من مبادئ الوجود الخارجي والدواعي لإيجاده يقتضي تقدّمه، بداهة تقدّم العلّة على معلولها «ولا يمكن الجواب عليه بما ذكره المحقّق الأصفهاني من التفرقة بين الوجود العلمي والوجود الخارجي بأن يكون العارض على الوجود الخارجي الأمر الواقعي وما يكون علّة للوجود الخارجي هو الأمر العلمي أي علم المكلّف بالأمر فاختلف ما هو العلّة والمتقدّم عما هو العارض والمتأخّر.

لأنّه إذا كان الأمر بوجوده الواقعي عارضاً على الوجود الخارجي ومتأخّراً عنه فيستحيل أن يكون العلم بمثل هذا الأمر محرّكاً نحو ذلك الوجود الخارجي؛ لأنّ العلم به سوف يكون كاشفاً عن وجود معروضه في

---

(١) **معتمد الأصول**، مصدر سابق: ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٣٢.

الخارج، لأنّ ما يكون محرّكاً إنّما هو العلم بالأمر الفعلي لا الشأني والتقديري، والأمر لا يكون فعلياً إلا بعد أن يتحقّق الموجود خارجاً أو على الأقل بعد أن يرى العالم معروضه موجوداً في الخارج، فإذا لم يرَ العالم المعروض فعلياً في الخارج فلا يكون الأمر فعلياً بحسب نظره فلا يكون محرّكاً»[1].

فثبت أنّ الأحكام سواء كانت موضوعة على نهج القضية الحقيقية أم القضية الخارجية وسواء كانت تشريعياً أم تكوينياً تتعلّق بالصورة الذهنية.

المقام الثاني: في تفسير الصورة الذهنية

الصورة الذهنية التي ثبت أنّها متعلّق الحكم الشرعي يمكن أن تتصوّر على أحد أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: ما اختاره السيّد الخميني في تهذيب الأصول، من أنّ الصورة الذهنية تكون للطبيعة بما هي هي بقطع النظر عن كلّ شيء ما عدا الذاتيات، حيث قال: «إنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافة العوارض واللواحق، لا الوجود الخارجي أو الايجاد بالحمل الشايع لأنّ تعلّق الحكم بالموجود لا يمكن إلا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد الموجود بعث إلى تحصيل الحاصل، وقس عليه الزجر؛ لأنّ الزجر عما تحقّق خارجاً أمر ممتنع، ولا الوجود الذهني الموجود في ذهن الآمر لأنه بقيد كونه في الذهن لا ينطبق على الخارج بل متعلّق الأحكام هي نفس الطبيعة غير المتقيدة بأحد الوجودين بل ذات المهية التي تعرضه الكلية وتنطبق على كثيرين ولها عوارض ولوازم بحسب حالها، ولكن لما كان تعلّق الحكم متوقّفاً على تصوّر الموضوع، والتصوّر هنا هو الوجود الذهني، فلا محالة يكون ظرف تعلّق

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج٣، ص ٣٣.

الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن لا بما هي موجودة فيه ولا بما هي موجودة في الخارج بل بما هي هي مع قطع النظر عن تحصّله في الذهن وتنوّرها به والاحتياج إلى تصوّرها ليس إلا، لأجل توقّف جعل الحكم على تصوّر الموضوع»[1].

النحو الثاني: أنّ الحكم الشرعي ـ كالوجوب ـ يتعلّق بماهية الصلاة المحلاّة بالوجود الذهني، وقد نسب النائيني هذه النظرية إلى صاحب الكفاية، حيث قال: «وأمّا أدلّة المانعين : فعمدتها ما ذكره المحقّق الخراساني في كفايته، وحاصل ما أفاده في وجه المنع يتركّب من مقدّمات، بعضها مسلّمة، ككون متعلّقات التكاليف هي الكليات الطبيعية ونفس المعنونات، لا العناوين والكليات العقلية...»[2]

ويمكن أن يستدلّ على بطلان هذا النحو بوجوه، منها:

الوجه الأوّل: إنّ الماهية الموجودة في الذهن لا يوجد فيها مصلحة، والحكم لا يتعلّق إلا بما فيه مصلحة.

الوجه الثاني: إنّ الماهية المحلاة بالوجود الذهني هي كلّي عقليّ، والكليات العقلية موطنها الذهن ولا توجد في الخارج، فلا يمكن للمكلّف أن يحقّقها.

النحو الثالث: ما اختاره المشهور ومنهم صاحب الكفاية والمصنّف، من أنّ الحكم الشرعي ـ كالوجوب ـ يتعلّق بالكلي الطبيعي، أي بالصورة الذهنية التي هي عين الخارج بالنظرة التصوّرية وبالحمل الأولي، فأنت إذا تصوّرت النار ترى بتصوّرك النار، ولكن هذه النار التي تصوّرتها ليست إلا صورة ذهنية للنار، لا نفس النار الموجودة في الخارج، بسبب المغايرة الموجودة بينهما

---

(١) **تهذيب الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٣٢١.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١ ـ ٢، ص ٤٢٤.

في الآثار والخصوصيات. ولما كانت الصورة الذهنية هي عين النار الخارجية بالنظر التصوّري وبالحمل الأولي، صحّ أن يحكم على النار بأنها محرقة. وهذا يعني أنّه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوّري عين الخارج يتعلّق بها الحكم.

أضواء على النص

• قوله ﰀ: «**أو تكوينيّاً وأخباريّاً**». بعد أن مثل للحكم الإنشائي بوجوب الحجّ على المستطيع، جاء ومثّل للحكم الإخباري بالحكم على النار بأنها محرقة.

• قوله ﰀ: «**كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد**». بين المثالين فروق سوف يأتي التعرض لها في المعنى الحرفي.

• قوله ﰀ: «**وهي وإن كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر**». أي أنّ الصورة الذهنية وإن كانت مباينة للموضوع الخارجي بالحمل الشائع ولكنّها عينه بالحمل الأوّلي، فهما متّحدان ماهية ومختلفان وجوداً.

• قوله ﰀ: «**بالنظر التصوّري وبالحمل الأوّلي**» عطف تفسير.

• قوله ﰀ: «**يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنيّة تكون بالنظر التصوّري عين الخارج**». وإن كانت بالنظر التصديقي وبالحمل الشائع مخالفة للخارج.

• قوله ﰀ: «**وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية**». لعلّ الأنسب التعبير بنظرة ثانية فاحصة وتصديقية.

المصادر

١. **أجود التقريرات**؛ تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر إمام المحقّقين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تأليف: المحقق الكبير أستاذ الفقهاء والمجتهدين السيد أبو القاسم الخوئيﷺ، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٢. **الإحكام في أصول الأحكام**، الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣. **أساس التوحيد في قاعدة الواحد ووحدة الوجود**، تصنيف: أستاذ الأساتيذ آقا ميرزا مهدي أشتياني ﷺ بالفارسية.

٤. **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٥. **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا.

٦. **الأصول العامة للفقه المقارن**، تأليف العلامة السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م.

٧. **أصول الفقه**، تأليف المرحوم الشيخ محمد الخضري بك، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٦٩م.

٨. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**: السيد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى المطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر.

٩. **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق

الكليني الرازي.

١٠. **الأمالي،** أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي الصدوق، تحقيق قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ هـ.

١١. **أنوار الأصول:** تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، سليمان زادة الطبعة الثانية ١٤٨٢.

١٢. **بحوث في علم الأصول،** مباحث الحجج والأصول العملية، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي. وكذلك: مباحث الدليل اللفظي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.

١٣. **بصائر الدرجات الكبرى،** محمد بن الحسن الصفار، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤ هـ.

١٤. **تاج العروس من جواهر القاموس،** للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٥. **تحريرات الأصول،** للأستاذ العلامة الشهيد آية الله السيد مصطفى الخميني ﷺ، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷺ ١٤١٨هـ.

١٦. **تسديد الأصول،** لسماحة آية الله الحاج الشيخ محمّد المؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة ١٤١٩هـ.

١٧. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة،** الفقيه المحدث محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

١٨. **تمهيد في مباحث الدليل اللفظي،** تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر ﭬ، سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان.

١٩. **التنقيح في شرح العروة الوثقى**: تقرير لبحث آية الله العظمى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف الحجّة الميرزا علي الغروي التبريزي، مؤسسة آل البيتﯨ للطباعة والنشر.

٢٠. **تهذيب الأصول،** العلامة الحلي، الطبعة الحجرية.

٢١. **جامع أحاديث الشيعة،** أُلّف تحت إشراف آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، ١٤٢٢ هـ.

٢٢. **جواهر الأصول،** تقريرات بحث آية الله العظمى الإمام الخميني ﭬ، للنكرودي، تحقيق ونشر مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني ١٤١٨هـ.

٢٣. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام،** تأليف شيخ الفقهاء وإمام المحققين الشيخ محمد حسين النجفي، حققه وعلّق عليه: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٥ هـ.

٢٤. **حاشية الكفاية،** العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي.

٢٥. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة،** تأليف: العالم البارع والفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني، (ت: ١١٨٦هـ)، قام بنشره الشيخ على الآخوندي. دار الكتب الإسلامية، النجف ـ مطبعة النجف، ١٩٥٧م.

٢٦. **حقائق الأصول،** وهي تعليقة على «كفاية» الأستاذ الأعظم المحقق الخراسانيﭬ، تأليف الأوحدي علم الشريعة ومرجع الشيعة السيد محسن الطباطبائي الحكيمﭬ، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

٢٧. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدد الفلسفة الإسلامية، (ت: ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
٢٨. **دراسات في علم الأصول،** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف: السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي بقم المقدّسة، ١٤١٩ هـ.
٢٩. **دروس في علم الأصول،** الحلقة الأولى والثانية، الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة، ١٤٢١ هـ. ونسخة لمركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، شريعت ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨.
٣٠. **دروس في علم الأصول،** تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر: الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، الناشر: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨. والقسم الثاني، ملاحق السيد محمود الهاشمي.
٣١. **دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة،** تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدرﷺ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
٣٢. **رجال النجاشي.**
٣٣. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام:** للحكيم الإلهي الفيلسوف المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، الطبعة الحجرية.
٣٤. **الشيعة وفنون الإسلام،** تأليف المرجع الديني الأكبر آية الله السيد حسن الصدر، تحقيق السيد مرتضى المير سجادي، مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية، ١٤٢٧هـ.

٣٥. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية،** تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ.

٣٦. **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد،** محمد جواد مغنية، انتشارات ذو الفقار، ايران، قم، الطبعة الثانية.

٣٧. **علم الإمام، بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين،** تقريراً لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ، دار فراقد.

٣٨. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة.

٣٩. **فرائد الأصول،** وهو رسائل أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ)، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٤٠. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية،** الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤٠٤ هـ.

٤١. **فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الدياليكتيكية (الماركسية)،** الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة العاشرة، دار الكتاب الإسلامي، قم.

٤٢. **فوائد الأصول؛** من إفادات قدوة العلماء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تأليف: الأصولي المدّقق والفقيه المحقّق العلّامة الرباني الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة ـ إيران.

٤٣. **الفوائد الحائرية،** للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحققة، ١٤١٥هـ.
٤٤. **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي.
٤٥. **القواعد الفقهية،** آية الله العظمى السيد محمد حسن البجنوردي، تحقيق مهدي المهريزي ـ محمد حسين الدرايتي، مطبعة الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٤٦. **القواعد والفوائد،** لأبي عبد الله محمد بن محمد بن مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول، منشورات مكتبة المفيد، قم- إيران.
٤٧. **قوانين الأصول،** الميرزا القمي ، طبعة حجرية قديمة.
٤٨. **الكافي في أصول الفقه،** تأليف آية الله العظمى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، دار الهلال، الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ.
٤٩. **كفاية الأصول،** تأليف، الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد تقي كاظم الخراساني ﷺ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى.
٥٠. **لسان العرب** للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم- إيران، ١٣٦٣ هـ.
٥١. **لمحات الأصول،** إفادات الفقيه الحجة آية الله العظمى السيد حسين البروجردي، بقلم مؤسس الثورة الإسلامية، ومجدد مذهب الإمامية الفقيه المحقق آية الله العظمى الإمام الخميني، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.
٥٢. **مباحث الأصول،** تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٣. **مباني الاستنباط**: من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم ـ إيران.
٥٤. **محاضرات في أصول الفقه**: تقريراً لبحث فقيه الأمّة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٥. **المحكم في أصول الفقه**، تأليف سماحة آية الله السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى.
٥٦. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدّثين الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي. تحقيق مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٥٧. **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ.
٥٨. **مسند الإمام أحمد**، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت- لبنان.
٥٩. **مصباح الأصول**: تقرير بحث سيّدنا الاستاذ العلاّمة آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: لمؤلّفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي.
٦٠. **معارج الأصول**، الشيخ نجم الدين أبو جعفر القاسم جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلّي، مؤسسة آل البيتعليهم السلام للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
٦١. **المعالم الجديدة للأصول**، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، مطبوعات مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ. ومطبوعات مكتبة النجاح ، طهران، الطبعة الثانية.

٦٢. **معالم العلماء**، ابن شهر آشوب.
٦٣. **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
٦٤. **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي.
٦٥. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، تأليف الفقيه المحقق سماحة آية الله السيد محمد جعفر الحائري المروّج‌ﷺ، الطبعة الثالثة، مطبعة أمير، قم المقدّسة، مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٤هـ.
٦٦. **نهاية الأفكار** «في مباحث الألفاظ» تقريراً لأبحاث العلامة المحقّق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي ﷺ، تأليف الفقيه المحقّق الأصولي المدقّق آية الله الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي (طاب ثراه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرّفة.
٦٧. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ هـ.
٦٨. **النهاية في غريب الحديث**، لأبن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ هـ.
٦٩. **هداية المسترشدين**، آية الله العظمى محمد تقي الرازي النجفي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٧٠. **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، تقرير بحث العالم الرباني آية الله العظمى السيد أبو الحسن الأصفهاني، للفقيه المحقق والأصولي المدقق آية الله الحاج الميرزا حسين السيادتي السبزواري. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

الفهرس

المبحث الأوّل

تعريف علم الأصول

المبحث الثاني

موضوع علم الأصول

المبحث الثالث

الحكم الشرعي وتقسيماته